

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE DERECHO



TESIS DOCTORAL

Los derechos humanos en Marx : fundamentación y crítica

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR
PRESENTADA POR

Carlos, Eymar

DIRECTOR:

José María, dir Rodríguez Paniagua

Madrid, 2015

R.D. 155121



UNIVERSIDAD COMPLUTENSE



5312298319

1117

LOS DERECHOS HUMANOS EN MARX:

FUNDAMENTACION Y CRITICA.

Tesis presentada por D. Carlos Eymar
Alonso para la obtención del Título de Doc-
tor en Derecho, redactada bajo la Dirección
del Doctor D. Jose María Rodríguez Paniagua.



1984

I N D I C E

INTRODUCCION	X
Notas	XI

PARTE I

EL CONCEPTO DE IDEOLOGIA COMO INSTRUMENTO CRITICO.

- Precisiones metodológicas	1
- Estructura económica y Superestructura ideológica	7
- Desplazamiento del lugar de origen de la Ideología	22
- La Ideología como expresión de intereses de clase	31
- Sobre el carácter teleológico-funcional de la Ideología.	43
- La alternativa del marxismo a la Ideología	54
- Notas	61

PARTE II

LOS ANTECEDENTES.

Capítulo 1º. <u>Los derechos humanos en el marco del liberalismo..</u>	71
- La Propiedad y la libre competencia como derechos naturales	73
. Locke	74
. Hampden	79
. Petty	80
. Child	81
. Boisguillebert	82
. Los fisiócratas	83
. Adam Smith	88
- Spinoza y la libertad de pensamiento	93
- Notas	101

Capítulo 2º. <u>Rousseau: la igualdad ante la ley y los derechos democráticos</u>	107
- Presupuestos de su filosofía política	107
- El problema de la libertad individual	112
a) Interpretación totalitaria	113
b) Interpretación individualista	114
c) Interpretación conciliatoria	115
d) Interpretación marxista	118
- Su influencia sobre la Declaración de derechos del hombre y del ciudadano	118
- Su influencia sobre Marx	123
a) Valoración de la comunidad	127
b) La igualdad	129
c) El principio representativo	130
- Notas	133
Capítulo 3º. <u>La Revolución francesa</u>	139
- Burke	141
- Paine	142
- Fichte	145
- Los receptores de Burke	149
- Notas	155
Capítulo 4º. <u>Hegel</u> .	
- Contra una interpretación totalitaria	158
- Una particular teoría sobre los derechos humanos	161
. Libertad	161
. La persona	162
. La igualdad	163
. La propiedad	164

- La influencia sobre Marx	166
- La razón como instrumento crítico	168
. Razón frente a tradición	171
. Razón frente a representación religiosa	173
- Sociedad civil y Estado	178
. Caracterización de la sociedad civil	179
. El Estado como superador de la sociedad civil ...	186
- La Constitución	187
- Notas	194
 Capítulo 5º. <u>Heinrich Marx: una influencia cercana</u>	201
- La defensa de los derechos de los judíos ...-.....	201
- Sobre el valor de los Tribunales de Comercio	206
- Discurso solemne en honor de los diputados del Landtag prusiano	208
- Influencia sobre Karl Marx	209
- Notas	212

PARTE III

EL FUNDAMENTO RACIONAL DE LOS DERECHOS HUMANOS.

Capítulo 1º. <u>La Libertad del Espíritu Teórico</u>	213
- El intento de fuga del sistema hegeliano	213
- La lucha por la libertad de prensa	217
- Los Debates sobre la libertad de prensa	225
- La Ley sobre la prensa	228
- El carácter legal de la libertad individual	232
- La prensa libre como elemento superador de las contra- dicciones entre la burocracia y la sociedad	237

Capítulo 2º. La Razón filosófica contra la sinrazón teológica.

- El fundamento secular del derecho y el Estado	249
- Los escritos preparatorios de la tesis doctoral	253
- Lutero árbitro entre Strauss y Feuerbach	255
- El tema religioso en los escritos sobre la libertad de prensa	257
- El Editorial del nº 179 de la Gaceta de Colonia	262
- El Proyecto de Ley sobre el Divorcio	268
- Notas	272

Capítulo 3º. La Razón contra el hecho consumado por la Historia.

- La Crítica del principio romántico-feudal	276
- Breve esbozo de las Teorías Jurídicas de Hugo y Savigny	278
- La Crítica de Marx	282
- La Crítica a la Escuela Histórica en los Debates sobre la libertad de prensa	287
- La Inversión de los argumentos de la Escuela Históri- ca: los derechos consuetudinarios de los pobres como derechos racionales	290
- La eterna filosofía de la razón	294
- Notas	297

Capítulo 4º. Los Presupuestos democráticos del derecho y del
Estado.

- La igualdad entre los hombres y el problema de la repre- sentación	300
- La Representación en los debates sobre la Ley de Prensa	302
- La descalificación del legislador privado	305
- Sobre las Comisiones de los Ordenes en Prusia	309
- La Concepción orgánica del Estado	312

- La Inteligencia como instrumento al servicio de la generalidad	316
- Notas	323

Capítulo 52. Breve resumen sobre la concepción de los derechos humanos en las obras de Marx anteriores

<u>a la Kritik</u>	326
- Su posición respecto al liberalismo	329
- La táctica política para la consecución del Estado hu mano: el modelo francés	332
- Notas	337

Capítulo 62. La Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel

<u>(KRITIK) como obra de transición</u>	339
- Antecedentes	340
. Feuerbach	340
. Ruge	342
. Trendelenburg	344
- Los Presupuestos metodológicos de la Kritik	346
a) Crítica de la Idea como sujeto	346
b) Crítica de la Oposición hegeliana	348
c) Crítica de la Mediación	350
- La Imposible mediación entre el Estado hegeliano y la sociedad burguesa	352
. La Corona	353
. El Poder Gubernativo	354
. El Poder Legislativo	356
. Crítica del Poder mediador de los Stände	357
. El mayorazgo	359

. La representación del elemento móvil de la socie	
dad civil	361
- Los Derechos humanos en la Kritik	364
. El burgués y el ciudadano	365
. Los Derechos democráticos	370
a) Igualdad	371
b) Derecho de participación en el poder le-	
gislativo	372
- Notas	378

PARTE IV

LA CRITICA DE MARX A LOS DERECHOS HUMANOS.

Capítulo 1º. <u>Sobre la Cuestión Judía</u>	384
- Cambio de actitud	384
- Marx y los derechos políticos de los judíos	385
- El Estado secular y la sociedad civil	391
- Los Derechos humanos en la Cuestión Judía	400
- Derechos del hombre y del ciudadano	404
a) Libertad	406
b) Propiedad	407
c) Igualdad	407
d) Seguridad	408
- Emancipación política y Emancipación humana	412
- La Emancipación humana: La Introducción a la Filoso-	
fía del Derecho de Hegel	418
- Notas	424

Capítulo 2º. La Crítica de la Propiedad Privada en los Manuscritos

- Los Antecedentes	429
--------------------------	-----

- Historicidad de la categoría de propiedad privada	432
- La negación del fundamento legitimador de la propiedad privada	437
- La emancipación humana como superación de la propiedad privada	439
a) La base teórica	439
b) La práctica emancipadora y sus tres fases	442
. Emancipación política	443
. El comunismo como práctica social	444
. Más allá del comunismo	445
- Notas	448

Capítulo 3º. Los Derechos humanos en la Ideología Alemana.

- Presupuestos antropológicos	450
- El fundamento de los derechos humanos (contra Stirner).	453
- Libertad	461
- La igualdad y la libertad de competencia	465
- El Derecho de propiedad	471
- Breve referencia al derecho a la insurrección	474
- Notas	476

Capítulo 4º. Los Derechos humanos en las obras posteriores a la Ideología Alemana.

- Los Derechos humanos en la Miseria de la Filosofía	479
. La Igualdad	479
. La libertad de competencia	485
- La continuación del tema de la libre competencia:	
Discurso sobre la Cuestión del libre cambio	488
- El Manifiesto del Partido Comunista	490
. La personalidad	491

. La libertad	493
. La propiedad	494
- Breves consideraciones sobre la Teoría Revolucionaria del Manifiesto Comunista	496
. El Sujeto revolucionario	497
- Los Grundrisse	
. La libertad y la igualdad	503
a) la crítica de Marx	507
b) la libertad de competencia	510
- El Capital	
. Las relaciones de intercambio entre el capitalis ta y el obrero	513
a) El precio de la fuerza de trabajo	515
b) La lucha en torno a la jornada de tra- bajo: Derechos del capital contra de- rechos del trabajador	516
- La Crítica del Programa de Gotha: La igualdad en las distintas fases del comunismo	519
- Notas	523

Capítulo 52. <u>Resumen sistemático de la crítica de Marx a los derechos humanos: los derechos humanos como ideología de la burguesía</u>	528
- Los derechos humanos como pensamiento práctico y su- perestructura política	529
- La especificidad de lo político	531
- La Génesis de los Derechos Humanos	544
- La Función de los derechos humanos	550
- Crítica de los elementos informativos	558

a) Crítica del carácter normativo de la naturaleza	559
b) Crítica del carácter natural de las leyes de la Economía política	564
- La Razón Política	569
- Notas	575

PARTE V

LOS LIMITES DE UNA FUNDAMENTACION MARXISTA DE LOS DERECHOS HUMANOS

- Contextualización de las afirmaciones de Marx en torno a los derechos humanos	581
- Las Matizaciones de Marx	588
- El recurso de Marx a la política y a los derechos humanos	592
- Las Ambigüedades de Marx y su interpretación	599
- La Traducción política de la ambigüedad teórica	601
- Los Derechos Humanos en el discurso político realista..	605
- Los Derechos Humanos en el discurso político utópico ..	612
- La Múltiple escisión del marxismo	623
- Notas	626

C O N C L U S I O N E S	633
-------------------------------	-----

BIBLIOGRAFIA UTILIZADA	638
------------------------------	-----

I N T R O D U C C I O N

Como la necesidad de autointerpretarse no puede ser eludida, comenzaré dando cuenta de los motivos que me llevaron a la redacción de este trabajo. Con este propósito y ante todo, he de dejar constancia de mi deuda intelectual con el profesor Rodríguez-Paniagua, no sólo porque sabiendo interpretar mis intereses me sugirió el tema de la tesis, sino porque ya desde sus clases suscitó en mí la inquietud por el intento de edificar algo sólido en el campo del conocimiento moral (1). Pero así como en los años cuarenta del pasado siglo todo filósofo que se preciara había de pasar por el purgatorio de Feuerbach, en la hora presente no puede abordarse con seriedad ningún intento constructivo en el campo moral o político sin habérselas con los tres maestros de la sospecha: Marx, Freud y Nietzsche (2). Esa sospecha metódica a la que estamos obligados es necesaria tanto para la restauración del sentido como para llegar a un cierto nivel de autocomprensión. Nuestra época sería ininteligible sin alguno de esos tres maestros y en consecuencia también nos lo seríamos cada uno de nosotros que, empleando una imagen de Ortega, marchamos con la Historia como gotas de agua en la nube viajera. Sin embargo, dado el actual nivel de especialización de los estudios filosóficos, sería ilusorio querer abarcar a esos tres colosos del pensamiento en un sólo análisis mínimamente serio. En tal tesitura y como intento de acotar un tema, dentro además del campo filosófico-jurídico, se me ofreció el muy sugestivo de los derechos humanos como ideología (de la burguesía) en Marx. Pero en la esfera del pensamiento o en la de la ciencia, se da el fenómeno que Cajal bautizó con el nombre de isocronía según el cual los mismos problemas surgen al mismo tiempo en las cabezas de muchos científicos situados en lugares distantes en

el espacio (3). A lo largo del tiempo empleado en la redacción de esta tesis he tenido ocasión de constatar la validez de ese principio, viéndome obligado a incorporar continuamente nueva bibliografía que incidía directa o indirectamente sobre mi tema. Así por ejemplo, en los últimos doce meses quizá debido a la conmemoración del centenario de la muerte de Marx han sido publicados en España numerosos libros y artículos relacionados con su vida y su obra (4). No obstante, junto a la constatación de no ser -como a veces puede pretenderlo la ingenuidad del ignorante- principio absoluto, tengo también la confianza de haber realizado una pequeña aportación personal a ese ingente corpus de interpretaciones marxistas, y en definitiva a la construcción colectiva de la verdad en el presente histórico.

Según la perspectiva general que vengo señalando, el planteamiento del trabajo podría concretarse en estos términos ¿Cuáles son el significado y los límites de la sospecha de Marx sobre los derechos humanos?, cuestión esencialmente histórica que se prolonga en la pregunta sobre las implicaciones que en la actualidad pueda tener dicha sospecha.

Como paso previo se hace necesario estudiar el ejercicio general de la sospecha en Marx, o en otras palabras: precisar su concepto de ideología como principal instrumento crítico lanzado contra nuestras representaciones de los objetos o contra lo sagrado. Esta tarea es la que se acomete en la primera Parte de este trabajo.

En la segunda Parte se estudia el contenido de la representación sobre la que Marx ejerce su crítica, es decir el modo en que recibió y asimiló las principales corrientes de pensamiento que integran la concepción de los derechos humanos.

En la tercera Parte se estudian las obras del joven Marx en las que bajo la influencia del Hegel, se emprende con seriedad el intento de fundamentar los derechos humanos, en una base racional.

La Cuestión Judía representa en Marx el punto de ruptura en lo que respecta al tema de los derechos humanos. A partir de esta obra, Marx adopta en relación con ellos, una actitud esencialmente crítica que no abandonará hasta su muerte. Este proceso es el analizado en los cuatro primeros capítulos de la Parte cuarta en los que se sigue un método de exposición puramente cronológico. En otras palabras, no se adopta ningún criterio de periodización que permita establecer diferentes etapas en el pensamiento de Marx referentes al tema de los derechos humanos o al del Estado, como hace por ejemplo Atienza siguiendo a Guastini, ó Elías Díaz (5). No quiere decirse que no se reconozcan las peculiaridades de cada obra de Marx en el tratamiento del tema de los derechos humanos. Este adopta distintas perspectivas o sentidos por ejemplo en la Ideología Alemana, en los artículos de Nueva Gaceta Renana, en el 18 Brumario, ó en El Capital, y creo que el análisis de cada obra pretende ser fiel a sus diferencias específicas. Sin embargo por encima de las distinciones entre tal y cual obra o tal y cual período, pienso que puede descubrirse un hilo conductor, una misma actitud crítica con relación a los derechos humanos. Esa actitud crítica puede sistematizarse conectando el concepto de ideología definido en la primera Parte con el tratamiento dado por Marx al tema de los derechos humanos en las obras posteriores a la Cuestión Judía. Esta tarea se realiza en el Capítulo 5º de la Parte cuarta que constituye propiamente el núcleo de la tesis.

Pero después de resumir la crítica de Marx se hace necesario evaluar su significado y tratar de descubrir su incidencia en la actua

lidad. Es esto lo que se trata de hacer en la Parte quinta sin duda la que más puede prestarse a polémica pero de la que yo resaltaría fundamentalmente la idea del carácter no-destructor de la crítica de Marx, o en otras palabras la posibilidad de fundamentar sobre su teoría un cierto uso de los derechos humanos. Esta afirmación resulta comprensible si tenemos en cuenta como en el pensamiento de Marx coexisten tal y como ha señalado Gouldner, dos tipos de oposición: aquella que afirma lo contrario, y la que simplemente se limita a negar su opuesto (6). Siguiendo esta distinción podríamos decir que la crítica de Marx a los derechos humanos es una oposición del segundo tipo. Es decir, Marx afirma que los derechos humanos no son lo bueno pero no dice claramente que sean lo malo. Abundando en la metáfora política co-judicial, puede decirse que a Marx los derechos humanos le resultan sospechosos pero no puede condenarlos con la única prueba de su sospecha. La consecuencia inmediata que podría derivarse de la crítica de Marx sería entonces la de una necesaria cautela crítica con respecto a los derechos humanos, un uso comedido y consciente de la función que cumplen en un determinado contexto. Esta actitud se opone decididamente al abuso indiscriminado y enmascarador de los derechos humanos como mero significante vacío, como flatus vocis que satisface al que lo emite pero deja al mundo tal como está.

Expuestas hasta aquí las que podrían denominarse claves interpretativas de cada Parte, quisiera insistir en dos puntos que quizá sirvan para favorecer la comprensión de este trabajo.

, El primer punto consiste en aclarar que cuando se habla del uso y abuso de los derechos humanos, de su racionalidad, de su carácter ideológico, etc. se hace principalmente considerándolos en su forma de discurso político-jurídico, no en su forma de práctica (7) ni en

su forma de estructura normativa. La distinción discurso-práctica-estructura se encuentra presente en Marx, aunque a su vez el discurso tome sus elementos o incluso pueda confundirse con la superestructura ideológica. Los análisis de Marx sobre los derechos humanos versan fundamentalmente sobre el par discurso-práctica que se puede superponer a la relación valor-hecho, del mismo modo que la estructura es el correlato del aspecto normativo de los derechos humanos. De esta forma puede hallarse una cierta relación de correspondencia entre la tríada discurso-práctica-estructura, y los tres vectores que constituyen el derecho según la teoría tridimensional: valor-hecho-norma. La teoría dualista de los derechos humanos según la formulación de Peces-Barba los contemplaría en su doble condición de valor-norma (8), mientras que Marx como ya hemos apuntado, los analiza desde la perspectiva valor-hecho o discurso-práctica. Para Marx un discurso que incluyera referencias a los derechos humanos sería ideológico o irracional si llevara aparejada la imposibilidad de realización, si no pudiera ser nunca realizado en, o verificado por la práctica; la práctica real de los derechos humanos desmentiría a estos considerados como valor. Por otra parte la racionalidad predicada de la práctica encontraría su confirmación en el discurso, es decir que una práctica podría ser considerada racional en la medida que fuera adecuada para la conquista de los fines o valores propuestos por el discurso. El que el principio y la práctica no se "tirasen de los pelos" sería para Marx el primer requisito de racionalidad, aunque tras ella podría hablarse de una racionalidad superior consistente en la reformulación del principio, la creación de un nuevo lenguaje y por consiguiente de una nueva práctica social (9).

Lo anterior nos lleva al segundo punto que consiste en destacar la importancia del concepto de razón en la fundamentación mar-

xista de los derechos humanos. A este respecto es preciso distinguir entre la razón filosófica como Vernunft y el intelecto científico como Verstand. Como ha señalado Cerroni, en Marx queda revalorizado el intelecto científico que tanto Kant como Hegel sacrificaban a la razón filosófica (10). Sin embargo ese intelecto científico es en sus aspiraciones más modesto que la razón filosófica que piensa en términos de totalidad y está preñada de elementos axiológicos. Los derechos humanos en cuanto categorías del intelecto científico-social quedan confinados en unos estrechos límites despojados de muchas adherencias axiológicas y configurados esencialmente bajo su aspecto normativo. El discurso del intelecto "científico" referente a los derechos humanos adopta generalmente la forma de "proceso de positivización legal" o bien de "aplicación de la norma". Como la ciencia versa esencialmente sobre medios, técnicas y procedimientos, en este discurso científico cuyo esquema podemos encontrar en Marx, los derechos humanos quedan reducidos a su función instrumental, aspecto que ha sido resaltado por Atienza (11). Sin embargo Marx como heredero de Hegel no ha abandonado el empleo de la razón en cuanto Vernunft, no ha renunciado a la universalidad del discurso, ni ha perdido la confianza en una reconciliación de la razón con la historia universal. Desde esta perspectiva, la razón introduce un importante elemento valorativo, utópico o creencial. Los derechos humanos en el discurso de la razón filosófica quedan diluidos en el humanum implícito en la utopía marxista.

La razón política que pretenda apoyarse en Marx, puede adoptar según lo expuesto dos modelos. El intelecto científico deriva en un hipercriticismo que a fuerza de desechar todo valor, desemboca en escepticismo con respecto al hombre y a los derechos del hombre. Esta postura escéptica como la ha denominado Peces-Barba (12), cuyos

representantes más destacados serían los defensores del a-humanismo teórico en Marx (Althusser, Foucault), postula el silencio, la no utilización de esos elementos humanistas en el discurso político que en caso contrario podría ser calificado de sermón (13). Esta postura escéptica encuentra su correlato en la postura excesivamente confiada (al menos en el discurso) en la futura reconciliación razón-mundo. Ese modelo de racionalidad acentúa su componente creencial o dogmático relegando al olvido efectivo el factor científico-crítico. El discurso político soviético con su fe en el metadogma de la redención proletaria según el cual el proletariado ruso es el sujeto portador del punto de vista de la totalidad, constituye el paradigma de tal modelo de racionalidad. Ambas posturas se identifican en un mismo afán de garantizar la acción en la seguridad de la ciencia o en la infalibilidad del dogma.

Los dos modelos de racionalidad que acabamos de describir constituyen dos orientaciones-tipo entre las que pueden construirse toda una gama de modelos de racionalidad más o menos atravesados por vectores axiológicos o humanistas. Denominador común a todos ellos es la pretensión de racionalidad. En este sentido Quintanilla ha señalado como el marxismo en cuanto conglomerado de ideas, valores y normas define un modelo completo de racionalidad que si bien no constituye una ciencia está dominado por cierto esprit de science (14). En qué medida es compatible este esprit con el empleo de los derechos humanos en el discurso político es una de las principales cuestiones a las que trata de responder el presente trabajo.

En el intento de respuesta a la cuestión formulada, está presente la hipótesis de la imposibilidad de construir more geométrico una racionalidad política o ética. La ciencia en sentido estricto

to, el modelo de racionalidad físico-matemático es inaplicable a los problemas sociales, políticos o humanos. Es forzoso introducir una dimensión axiológica, creencial o de sentimiento, es decir una dimensión antropológica más global y superadora de la vieja antropología de las facultades, para abordar "racionalmente" el conocimiento y la solución de las realidades y problemas humanos. Esprit de science, racionalidad creencial, logos de lo razonable, son expresiones que intentan atenuar la exageración intelectualista de la racionalidad aplicada al ámbito de lo humano. En la Ciudad del Logos de la que habla Wittgenstein (15), sólo aparece atendido y cuidado el Barrio de la Deducción y de las ciencias formales o empíricas, mientras el resto de la ciudad aparece sumido en una gran oscuridad y desatención. El razonamiento moral o político ocupa uno de estos descuidados barrios cuya reconstrucción es preciso emprender. Para ello no se puede renunciar a los presupuestos axiológicos presentes en una determinada concepción social, de lo que se trata es de asumirlos críticamente. En otras palabras la racionalidad política exige una respuesta racional a la pregunta sobre el sentimiento, el valor y la creencia. No me parece satisfactoria la respuesta elusiva que se limita a calificar esos elementos como formas apriori de la sociabilidad o de la existencia política (16). Eso significaría tanto como admitir una perpetua rigidez de posturas en las discusiones sobre el valor, o un reconocimiento de la imposibilidad del saber acerca de aquellos elementos. Es cierto que en la razón política está siempre presente la "ingenuidad" del sentimiento, el valor o la creencia, pero no ya en su forma de "primera ingenuidad" sino en su forma "postcrítica" en el sentido dado por Ricoeur (17).

A mi juicio, el marxismo no puede eludir esta forma de entender la racionalidad. Sólo en la medida en que el marxismo se des

pojase del dogmatismo científicista, aceptase y tratase de explicar sus presupuestos axiológicos podría hablarse de coherencia entre su pretensión de racionalidad (aún en cuanto Verstand) y la defensa de los derechos humanos en su discurso. Sin embargo, es difícil considerar esos presupuestos axiológicos como desarrollos originales del propio sistema marxista; más bien parecen, como ha señalado Marcuse, herencias del sistema axiológico constituido por el humanismo occidental (18). En cualquier caso lo que si parece claro es que el marxismo en cuanto instrumento crítico, sirve para desvelar el logos la tente en el mito conformado por el sistema de valores del occidente cristiano. Si bien, el propio marxismo termina por constituirse en otro nuevo mito. Aspiración a la racionalidad, necesidad de logificar, de emprender una labor arqueológica y reductiva de la creencia y los valores, pero al propio tiempo imposibilidad de salir de la creencia y el valor como medios de comprensión y situación en la realidad. Estos son los extremos que en continua alternancia y lucha dialéctica, definen el ámbito de la razón política, una razón que, frente al escepticismo propugnado por algunos, considero como un instrumento necesario y esperanzador para construir y regir la conviven cia.

Antes de terminar esta introducción, quisiera hacer una pe queña observación en lo referente a las fuentes empleadas en esta te sis. Me he servido de las obras de Marx y Engels de la editorial Dietz de Berlin (MEW), siguiendo de forma preferente aunque no exclu siva la traducción española de las obras de Marx y Engels dirigida por Manuel Sacristán (OME). En aquellos casos en que no existía tra ducción española, he seguido mi propia traducción así como en toda la Parte 3ª que redacté antes de que se publicase la traducción de Juan Luis Verma1 sobre los artículos de la Gaceta Renana. En las

notas bibliográficas se hace referencia tanto a la edición alemana como a la traducción española escogida.

Por último, aparte del agradecimiento ya expresado al profesor Rodríguez Paniagua, quisiera dejar también constancia de mi gratitud al profesor Peces-Barba que, en aquellos años en que el espíritu se encuentra más receptivo, logró interesarme por los temas históricos y de fundamentación de los derechos humanos.

Madrid, Diciembre de 1.983.

- 1) José María RODRIGUEZ PANIAGUA, ¿Derecho Natural o Axiología Jurídica?, Madrid (Tecnos), 1.981, p.154.
- 2) Paul RICOEUR, Freud; una interpretación de la cultura, trad. de A. Suarez, México (s.XXI), 1.975, p.32.
- 3) Santiago RAMON Y CAJAL, Los tónicos de la voluntad, Madrid, (Espasa Calpe), 1.956,
- 4) Por reseñar algunos de los relacionados con mi tema, citaré a Manuel ATIENZA, Marx y los derechos humanos, Madrid (Mezquita), 1.983. Alvin GOULDNER, Los dos marxismos, trad. de N.A. Miquez, Madrid (Alianza), 1.983, y también aunque no trate directamente sobre Marx el de Régis DEBRAY, Crítica de la Razón Política; trad. de P. Calvo, Madrid (Cátedra), 1.983.
- 5) R. GUASTINI, Marx dalla filosofia del diritto alla scienza della società, Bolonia (II Mulino), 1.974, cit. por Atienza en Op. cit. nota anterior, p.26. Elías DIAZ, "Marx el Derecho y el Estado" en Revista de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense, nº 55.
- 6) A. GOULDNER, Op. cit. nota 4, pp. 97-98.
- 7) Así una referencia al abuso de los derechos humanos no en el discurso sino en la práctica, la tenemos en el reciente libro de Antoni ROVIRA VIÑAS, El abuso de los derechos fundamentales, Barcelona (Península), 1.983.
- 8) Gregorio PECES-BARBA, Derechos Fundamentales, Madrid (Latina), 1.980, p.24.
- 9) Esta distinción se observa con claridad en la Crítica del Programa de Gotha.
- 10) Umberto CERRONI, La libertad de los modernos, trad. de R. de la Iglesia, Barcelona (Martínez Roca), 1.972, p.32.
- 11) Vid. por ejemplo, pp. 159 y ss de Op. cit. nota 4.
- 12) Vid. Op. cit., nota 8, p.19.
- 13) Así, Régis DEBRAY, en Op. cit. nota 4, p.339.
- 14) Miguel Angel QUINTANILLA, A favor de la razón, Madrid (Taurus), 1.981, pp. 54 y 57.
- 15) Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen, Schriften Francfort del Main 1.960, cit. por Javier MUGUERZA, La razón sin esperanza; Madrid (Taurus), 1.977.
- 16) Régis DEBRAY, Op. cit. nota 4, p.153.
- 17) Paul RICOEUR, Op. cit. nota 2, p.27.

- 18) Herbert MARCUSE, El marxismo soviético, trad. de Juan M. de la Vega, Madrid (Alianza), 1.975, p.206.

P A R T E I

EL CONCEPTO DE IDEOLOGIA COMO INSTRUMENTO CRITICO

Que aquí toda sospecha sea alejada que
en este lugar cualquier temor se desva
nezca.

(DANTE - La Divina Comedia)

APROXIMACION AL CONCEPTO DE IDEOLOGIA EN MARX

Precisiones metodológicas:

El concepto de Ideología ha sufrido tal cantidad de variaciones y recibido tal pluralidad de sentidos a lo largo de su breve historia, que al nivel de la filosofía y sociología actuales, se hace prácticamente imposible la elaboración de un sentido unívoco del término.

El problema se reduce y se delimita lógicamente si nos centramos en el pensamiento marxista, pero aún dentro de él nos hallamos con graves dificultades que llegan hasta el punto de preguntarse seriamente por la existencia de un concepto marxista de ideología. En este sentido, está sobradamente justificado según Trias plantearse el siguiente interrogante: "¿No es acaso un secreto a veces que Marx nunca formuló rigurosamente una teoría de las ideologías? No se ha dicho una y otra vez por marxistas, marxólogos, simpatizantes e críticos que ese proyecto quedó en el corpus marxiano como "mere" proyecto o como buena intención?" (2). A una respuesta afirmativa, conducirían los análisis de A. Naess, para quien el término ideología, no es definido por Marx con rigor, ni usado como concepto técnico o científico, como serían los conceptos de "modo de producción" o "fuerza de trabajo". "En los trabajos de Marx que llevan el título general de Die Deutsche Ideologie- dice Naess- el término Ideología es usado unas cincuenta veces, pero no se da ninguna definición normativa, descriptiva o real del mismo. En casi todos los casos aparece de tal manera que es muy poco lo que puede inferirse con un alto grado de seguridad en cuanto a las connotaciones que quería darle el autor en el caso de que se haya propuesto otorgarle alguna. Lo mismo puede decirse de los términos Ideologie e ideologisch" (3).

La solución para encontrar un concepto marxista de ideología - sería según TRIAS, prescindir de la Ideología Alemana, y desimplicar la teoría de las ideologías de la teoría del materialismo histórico (desarrollada principalmente en la Contribución a la Crítica de la Economía Política), para extraer finalmente de la "práctica científica plenamente lograda" por Marx en el Capital, los principios de una teoría marxista de las ideologías. (4). Pensamos que esta solución - pese a ser sugerente, tiene mucho de "acrobacia intelectual", pues - al partir de lo no-dicho, de lo presuntamente hecho por Marx, se recae en interpretaciones arbitrarias que no resisten la confrontación con los textos marxianos. (5).

Per esta razón, estamos plenamente de acuerdo con RODRIGUEZ - PANIAGUA, cuando para extraer un concepto marxista de ideología, toma la perspectiva de la Ideología Alemana. "Desde luego -dice RODRIGUEZ PANIAGUA- se la podría calificar como una simple "aproximación grosera", según la expresión de NAESS; pero entiendo que más vale resignarse a esto que quebrarse la cabeza pensando lo que Marx y Engels tendrían en la suya antes de ponerse a escribir, máxime si con esto complicamos más la tarea ya de suyo complicada, de averiguar qué fue de hecho lo que dejaron escrito e significado en los diversos lugares en que emplearon este término" (6). Claro está que al acudir principalmente a la Ideología Alemana, no se cierran las puertas a otras obras de Marx en las que aparece el término ideología, sobre todo en el prólogo a la Contribución a la Crítica de la Economía Política, - pues pensamos frente a TRIAS que la implicación ideología - materialismo histórico, puede resultar muy esclarecedora de lo significado con el término ideología. Por otra parte, hay que tener en cuenta que el intento de clarificar un concepto en MARX, no está exento de dificultades para el interprete. Marx, a pesar de sus autoexigencias de

disciplina intelectual y rigor, no ha podido evitar una clara ambigüedad en muchos de sus conceptos clave, de los cuales el de ideología constituye un ejemplo ilustrativo. Como ha señalado A.HELLER: "(Marx) incluso en sus obras principales, no se sirve de una terminología precisa y expone incluso ideas válidas, sólo momentáneamente, dando así pie con frecuencia a interpretaciones diversas. Estoy convencida de que no es posible ninguna interpretación de Marx que no pueda ser "refutada" con "citas", lo que sin embargo sí parece posible y deseable sería el esfuerzo por descubrir cual es la tendencia general de su pensamiento" (7). Es al esfuerzo tendente a aclarar el concepto de Ideología en Marx, al que pretendemos contribuir en estas páginas.

Podemos afirmar siguiente a NAEISS, que los significados del término ideología en la Ideología Alemana pueden agruparse en dos grandes apartados:

1) sentido sustantivo o neutral del término que correspondería al uso efectuado por Destutt de Tracy para quien la ideología (como ciencia de las ideas) proporcionaría el basamento intelectual de una nueva sociedad. Despojada de los viejos y erróneos modos de pensar - y confiadamente arraigada en el conocimiento seguro de una ciencia y no en la antigua y desacreditada metafísica; la ideología iba a ser también el fundamento de las otras ciencias que explicarían la manera en que éstas también crean y desarrollan sus ideas. (8).

2) sentido adjetivo o dislogístico, que correspondería al uso efectuado por Napoleón en su ataque al grupo de los ideólogos cuyo principal representante era Destutt de Tracy, por considerar que la ideología carecía de sentido práctico, se hallaba fuera del mundo y era ajena a la realidad. (9).

Recuperando el análisis de NAEISS, TRIAS afirma que la "ideología denota un campo objetivo determinado (ciertas ideas a las que lla

maríamos "conscientes"), pero connota asimismo una valoración de las mismas" (10).

En un sentido análogo y siguiendo la distinción de NAEISS, QUINTANILLA, incluye dentro del primer grupo al que llama conjunto A, dos subconjuntos: A_1 (ideologías=conjunto de representaciones) y A_2 (ideología=teoría de A) y dentro del segundo o conjunto B (ideología como conciencia deformada o falsa) distingue los subconjuntos B_1 (deformación ideológica como expresión de la falta de sentido práctico-político) y B_2 (deformación ideológica como característica de todo pensamiento especulativo abstracto y alejado de lo real) (11). Para QUINTANILLA, "...tras de lo que normalmente se suele llamar teoría marxista de la ideología existen en realidad dos teorías diferentes: una teoría del campo de objetos a los que se refiere A_1 y una teoría del campo de - objetos a los que se refiere B_2 o dicho de otra manera una teoría - del conjunto de representaciones de los hombres y una teoría del conjunto de representaciones ideológicamente deformadas" (12). Ahora - bien, QUINTANILLA propone llamar a los objetos de A_1 "formas de conciencia" reservando el nombre de ideología para el subconjunto B_2 . De esta forma la ideología en sentido marxista vendría definida como el "conjunto de las formas de conciencia deformadas ideológicamente" (12).

Las obras de Marx y en concreto la Ideología Alemana, dan pie para esta distinción terminológica. Cuando Marx y Engels emplean la expresión ideología en sentido fuerte y estricto lo hacen con carácter peyorativo. Como ha señalado GOULDNER, "(Marx y Engels) rompen - de pleno con la evaluación positiva de Destutt de Tracy y en cambio caracterizan negativamente la ideología, Marx y Engels condenaban - enérgicamente la "ideología" como sistema de ideas elaborado con una conciencia falsa que invertía la realidad social y servía a los intereses de la burguesía, ayudándole a dominar la sociedad. En cierta -

medida, pues, el juicio de Marx y Engels sobre la ideología coincidía con la condena de ella por Napoleón" (13).

La extensión y casi generalización del término ideología en sentido neutro e incluso positivo para indicar simplemente un conjunto de representaciones (al conjunto A, según Quintanilla) y por tanto - aplicable al marxismo, se realizó con posterioridad a Marx, y en concreto a partir de LENIN que en ¿Qué Hacer? habla por primera vez de ideología socialista (14).

Algunos autores soviéticos han afirmado la existencia de un momento ideológico del marxismo que sería aquél que "expresa la posición, los intereses y las tareas históricas de la clase obrera" (15). Y siguiendo esta línea SANCHEZ VAZQUEZ ha reafirmado el componente expresivo de las ideas que coincide con su carácter ideológico y que ha de completarse con el componente científico para constituir el marxismo como filosofía de la praxis (16).

En definitiva como ha señalado SCHAFF, es preciso distinguir - entre el uso que del término ideología hacían Marx y Engels y el que hacen los modernos marxistas. "En cuanto a su propia teoría -dice - SCHAFF- Marx nunca la asimila a la ideología y habría condenado con indignación cualquier tentativa que pretendiera sugerir lo contrario. Sin embargo hoy nadie duda de que el marxismo es una ideología; y los marxistas menos que nadie" (17). Independientemente de la afirmación de que el marxismo (postmarxista) es una ideología e que tiene elementos ideológicos, lo cual puede ser discutible aún dentro del campo marxista, lo que sí está claro es la unanimidad existente en la mayoría de los autores marxistas al considerar que en Marx el concepto de ideología tiene un carácter peyorativo. De esta forma coincidimos con QUINTANILLA al considerar la ideología en sentido marxista como el conjunto de formas de conciencia deformadas ideológicamente; Si -

bien es cierto, que esta definición nos remite a su vez al intento de delimitar el concepto de deformación ideológica. Para QUINTANILLA la deformación ideológica en Marx, viene definida por dos notas: "el idealismo (= representación de las formas de conciencia como independientes de la práctica material), y el dogmatismo (= representación de las formas de conciencia como eternas e independientes del proceso histórico). ". (18). Ahora bien, la justificación de estas dos notas de la deformación ideológica hemos de buscarla "más allá de la definición de los conceptos, hay que buscarla en lo que es peculiar de la teoría marxiana de la ideología, en la explicación genética (sociológica) de la deformación ideológica" (19).

Creemos que en esencia la definición genética de la ideología es la más acorde con el pensamiento de Marx; la crítica marxista a la ideología consiste fundamentalmente en desvelar la génesis de un determinado pensamiento que se cree erróneamente autónomo; a sensu contrario, la toma de conciencia de esta génesis es el paso previo y necesario para superar la deformación ideológica. En este sentido dice Engels: "Estos hombres ignoran forzosamente que las condiciones materiales de la vida del hombre en cuya cabeza se desarrolla este proceso ideológico, son las que determinan, en última instancia, la marcha de tal proceso, pues si no lo ignorasen, se habría acabado toda la ideología" (20).

Por lo tanto y con carácter previo a toda definición de la ideología se hace necesario profundizar en la teoría marxista de la génesis de las ideas, partiendo ya del postulado de Marx de la inversión ideológica, del carácter necesariamente engendrado de toda idea.

Estructura económica y Superestructura ideológica

La concepción de la ideología se muestra en Marx estrechamente unida a su concepción general de la sociedad y de la historia que se ha dado en llamar materialismo histórico. Para Eugenio TRIAS por el contrario, será fallida una teoría de las ideologías que vea en éstas una secuela de aquélla concepción. Al considerar la ideología - dentro de la concepción general del materialismo histórico, estamos implicando según TRIAS, dos problemáticas diferenciadas. Hay que desimplicar la ideología del problema genético para considerarla desde su aspecto epistemológico. Es preciso evitar según TRIAS, el "pseudoproblema de la causalidad: se delinea en consecuencia una posición - materialista que señala la causalidad en la base económica; y una posición idealista que la señala en la ideología". (21). Nos hemos referido anteriormente a la debilidad hermeneútica de esta teoría de TRIAS con respecto a los textos de Marx, y en este sentido la crítica de QUINTANILLA a la que nos remitimos, nos parece muy acertada. - (22).

No puede elaborarse una teoría marxista de la ideología que prescindiera del problema genético o causal de las ideas, y para ello no hay más que ver los propios textos de Marx. En la Ideología Alemana, se podrían multiplicar las citas en las que se afirma la carencia de autonomía de las ideas y representaciones filosóficas, morales, políticas etc; sirva a título de ejemplo la siguiente: "Esta concepción de la historia (la marxista) consiste... pues en exponer el proceso real de producción, partiendo para ello de la producción material de la vida inmediata, y en concebir la forma de intercambio correspondiente a este modo de producción y engendrada por él, es decir la sociedad civil en sus diferentes fases, como el fundamento de toda la historia, presentándola en su acción en cuanto Estado y explicando en base a -

ella todos los diversos productos teóricos y formas de la conciencia, la religión, la filosofía, la moral etc., así como estudiando a partir de esas premisas su proceso de nacimiento, lo que naturalmente - permitiría exponer las cosas en su totalidad (y también por ello mismo, la acción recíproca entre estos diversos aspectos)".(23).

En este breve párrafo está contenido en esencia la concepción materialista de la historia que será reformulada definitivamente de forma más madura por Marx en el conocido prólogo a la Contribución a la Crítica de la Economía Política: "en la producción social de su vida, los hombres entran en relaciones determinadas, necesarias e in dependientes de su voluntad; estas relaciones de producción correspon den a un determinado grado de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se eleva una superestructura jurídica y política y a la que corresponden formas sociales determinadas de conciencia. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de vida social, política e in telectual en general. No es la conciencia de los hombres la que deter mina la realidad; por el contrario la realidad social es la que deter mina su conciencia. Durante el curso de su desarrollo, las fuerzas - productoras de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes, o, lo cual no es más que su expresión jurí dica, con las relaciones de propiedad en cuyo interior se habrían mo vido hasta entonces. De formas de desarrollo de las fuerzas producti vas que eran, estas relaciones se convierten en trabas de estas fuer zas. Entonces se abre una era de revolución social. El cambio que se ha producido en la base económica trastoca más o menos lenta o rápi damente toda la colosal superestructura. Al considerar tales trastor nos importa siempre distinguir entre el trastorno material de las con diciones económicas de producción -que se debe comprobar fielmente

con ayuda de las ciencias físicas y naturales- y las formas jurídicas, políticas, religiosas o artísticas o filosóficas, en una palabra, las formas ideológicas, bajo las cuales los hombres adquieren conciencia de este conflicto y lo resuelven. Así como no se juzga a un individuo por la idea que tenga de sí mismo, tampoco se puede juzgar tal época de trastorno por la conciencia de sí misma; es preciso por el contrario, explicar esta conciencia por las contradicciones de la vida material, por el conflicto que existe entre las fuerzas productoras sociales y las relaciones de producción" (24).

Por último podemos citar un tercer texto que completa los anteriores, tomado del 18 Brumario de Luis Bonaparte: "Sobre las diversas formas de propiedad, sobre las condiciones sociales de existencia se levanta toda una sobreestructura de sentimientos, ilusiones, modo de pensar y concepciones de vida diversas y plasmados de un modo peculiar. La clase entera los crea y los plasma sobre la base de sus condiciones materiales y de las relaciones sociales correspondientes. El individuo aislado que los recibe por tradición y educación podrá creer que son los motivos determinantes y el punto de partida de su conducta" (25).

En torno a estos textos fundamentalmente, se han desarrollado una serie de interpretaciones marxistas relativas tanto a la estructura de la totalidad social como al papel que los distintos elementos de esa estructura desempeñan en relación con los otros y en el curso general de las transformaciones históricas.

En lo que respecta al primer problema (es decir al de la estructura de la totalidad social), PLEJANOV distingue dentro de una sociedad determinada los siguientes niveles:

- 1) Estado de las fuerzas productivas
- 2) Relaciones económicas condicionadas por éstas fuerzas.
- 3) Régimen social y político edificado sobre esta "base" económica dada.

- 4) Psicología del hombre social, determinada en parte, directamente por la economía, en parte por todo el régimen social y político edificado sobre ella.
- 5) Ideologías diversas que reflejan esta psicología. (26).

JAKUBOWSKI, tomando en cuenta estos niveles y considerando absorbido el cuarto nivel por el quinto, propondrá el siguiente esquema:

- 1) La base económica, determinada por las fuerzas productivas.
- 2) El orden político y jurídico que le corresponde
- 3) Las superestructuras ideológicas que coronan el edificio (27).

JAKUBOWSKI, entrecruza este esquema con la distinción marxista entre pensamiento y ser. Esta distinción que se halla presente en FEUERBACH cuando afirma "El pensar precede del ser, mas no el ser del - pensar" (28), la culminará MARX cuando en la Ideología Alemana diga: "La consciencia nunca puede ser otra cosa que el ser consciente, y el ser de los hombres es su proceso de vida real" (29). Por esta razón, el materialismo de MARX -dirá JAKUBOWSKI- consiste en que la consciencia es considerada como un elemento de lo material, del ser, precisamente como Ser consciente" (30). El ser consciente habría que identificarlo con las representaciones sociales o superestructura ideológica, mientras que la base y la superestructura político-jurídica constituyen el ser social, "no existen solamente en la representación sino que existen también en tanto que realidades materiales" (31). No obstante, la distinción entre ser social y ser consciente o entre ser y pensamiento, acaba diluyéndose según JAKUBOWSKY en una unidad: "No existe Ser social sin Consciencia e inversamente la Consciencia no es otra cosa que el Ser consciente" (32).

Frente a una división de la totalidad social en tres estratos, RODRIGUEZ PANIAGUA, propone una distinción en dos niveles:

- 1) Estructura económica o "condiciones económicas de producción".

- 2) Superestructura, formas ideológicas constituidas por las - formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas y filosóficas (33).

Esta distinción binómica, tiene su apoyo indudable en el texto del Prólogo a la Contribución a la Crítica de la Economía Política citado anteriormente. En este texto se contraponen los niveles 1 y 2 sin que se haga una especial distinción dentro de las formas ideológicas entre las formas políticas y jurídicas y las filosóficas • artísticas. Al propio tiempo dentro del término superestructura se incluye unas veces solo lo jurídico y lo político, sin embargo otras se habla sin más de la inmensa superestructura contrapuesta a la base económica. En consecuencia, RODRIGUEZ PANIAGUA concluye afirmando la identidad entre superestructura e ideología: "...toda ideología es una superestructura y toda superestructura es una ideología" (34).

No obstante, podrían hacerse una serie de precisiones a esta identificación. Ante todo hay que tener en cuenta que MARX utiliza el término superestructura tanto para lo político y jurídico como para lo filosófico, artístico, religioso, etc., y así lo hace en el texto de 18 Brumario de Luis Bonaparte citado anteriormente. Es decir, que dentro de esa inmensa superestructura de que habla MARX; podrían distinguirse dos tipos de superestructura: la jurídica y política y la formada por representaciones, ilusiones, teorías, etc. ENGELS, en su carta a Blech de 21 de Septiembre de 1890, parece recoger esta distinción cuando dice: "La situación económica es la base, pero los diversos elementos de la superestructura- las formas políticas de la lucha de clases y sus resultados... las formas jurídicas e incluso los reflejos de todas estas luchas reales en el cerebro de los participantes, teorías políticas, jurídicas, filosóficas, concepciones religiosas....".(35). El problema que se plantea entonces, es el de si atribuir la condición de ideología únicamente a las segundas (como hace

JAKUBOWSKI) • ampliarla también a las primeras (RODRIGUEZ PANIAGUA).

El texto de ENGELS citado por RODRIGUEZ PANIAGUA ^{en} apoyo de su tesis nos parece esclarecedor: "En el Estado -dice ENGELS- toma cuerpo ante nosotros el primer poder ideológico sobre los hombres" (36). Sería preciso subrayar en esta frase, la expresión "tomar cuerpo", pues en ella se insinúa una separación entre la ideología como representación y la concreción de esta representación. Según éste, el Estado -no sería ya una ideología sino el lugar en que ésta se actúa y toma cuerpo. (37).

Aún admitiendo el carácter de ideología de la superestructura podríamos afirmar la existencia de un desnivel entre ésta y la formada por las representaciones filosóficas, religiosas • artísticas, - pues como dice ENGELS a continuación del párrafo citado: "Las ideologías aún más elevadas, es decir las que se alejan todavía más de la base material, de la base económica, adoptan la forma de filosofía y religión " (38). La superestructura jurídica y política se situaría mucho más próxima a la base económica que las representaciones filosóficas morales, artísticas, religiosas..., constituyendo en este sentido un segundo piso más próximo a los cimientos económicos que el -tercero integrado por aquellas representaciones. Emplearemos aquí la expresión ideología en sentido fuerte para este tercer nivel, aunque reconociendo el carácter esencialmente metodológico de esta distinción. La misma dificultad de separar teóricamente ambos niveles nos indica hasta que punto puede resultar artificial hablar de unas representaciones • ilusiones aisladas de la superestructuras política y jurídica, • bien de elementos políticos • jurídicos, que no sean concreciones • expresiones de una determinada representación, ilusión, modo -de pensar o concepción de vida.

A su vez, dentro de este tercer nivel, al que propiamente hemos considerado como ideología, podríamos distinguir siguiendo a POULANT

ZAS, distintos subconjuntos ideológicos o regiones "que se pueden - caracterizar por ejemplo como ideologías moral, jurídica y política, religiosa, económica, filosófica, estética etc." (39).

En SEBAG, la distinción marxista entre base y superestructura se enriquece por su correlación con determinadas oposiciones tomadas de la lingüística estructural. Para SEBAG, la religión, la filosofía y otras representaciones son en definitiva lenguajes y en cuanto tales, les pueden ser de aplicación aquellas oposiciones: "religión, - mitos, sistemas filosóficos, doctrinas políticas, suponen la lengua y una cierta organización de la realidad por esta lengua; son otros tantos discursos que hacen uso de signos que previamente les han sido suministrados" (40). De esta forma, las oposiciones inconsciente/consciente, significante/significado, hacer/decir (41), son el correlato de la distinción marxista base económica/superestructura. Al propio tiempo la aplicación del método estructuralista a la distinción base superestructura, llevará a plantearse según SEBAG una serie de problemas en lo que respecta a las ideologías en cuanto lenguajes; de este modo nos preguntaremos por "el emisor y las condiciones de la - emisión por una parte y por el receptor y las condiciones de la recepción por otra", así como por las "relaciones del emisor con los - signos que utiliza" (42). La aplicación de dicha jerga estructuralista a la concepción marxista del materialismo histórico y de las ideologías, puede resultar esclarecedora y aquí haremos abundantes referencias a la misma aunque reconocemos con TRIAS (43) el carácter de "liaison dangereuse" de marxismo y estructuralismo.

Analizado hasta aquí el problema de los diversos niveles constitutivos del todo social según MARX, se hace preciso pasar al problema de la relación entre los mismos, lo cual a su vez nos pone en contacto con la discusión sobre el papel más o menos determinante que - la base económica desempeña sobre los otros niveles y sobre el curso

de la historia en general. Ya el propio ENGELS tuvo que matizar en sus últimas cartas el papel preponderante de lo económico; "MARX y yo -dice- tenemos en parte la culpa de que los jóvenes escritores atribuyan a veces al aspecto económico mayor importancia que la debida. Tuvinos que subrayar este principio fundamental frente a nuestros adversarios quienes lo negaban, y no siempre tuvimos tiempo, lugar, ni oportunidad de hacer justicia a los demás elementos que participan en la interacción" (44). El materialismo histórico no puede ser un fácil recurso para ahorrarse el trabajo científico de investigación, "Es necesario-según ENGELS- volver a estudiar toda la historia, deben examinarse en todos sus detalles las condiciones de existencia de las diversas formaciones sociales antes de tratar de deducir de ellas los conceptos políticos, jurídicos, estéticos, filosóficos etc. que les corresponden" (45), y un ejemplo de este proceder lo constituye el 18 Brumario de Luis Bonaparte. Por lo tanto, no puede afirmarse según la concepción materialista de la historia que el elemento económico sea el único determinante aunque "en última instancia" como dirá ENGELS en repetidas ocasiones será el que determine el desarrollo histórico: "No es que la situación económica sea la causa y la única activa mientras todo lo demás es pasivo. Hay, por el contrario, interacción sobre la base de la necesidad económica, la que en última instancia siempre se abre camino" (46). Por ello el problema de la causalidad queda un tanto diluido dentro de esa interacción: "Lo que les falta a todos estos señores -dice ENGELS- es la Dialéctica. No ven más que causas por aquí y efectos por allá. No ven que eso es una fría -abstracción y que tales oposiciones radicales, metafísicas, no existen en el mundo real salvo en tiempo de crisis; que todo el desarrollo prosigue en forma de acción recíproca (aunque las fuerzas sean de señales, destacando el momento económico como el más potente, el más original, el más decisivo); que ahí no hay nada de absoluto, todo es

relative: para ellos Hegel nunca existió" (47).

En la línea de los últimos escritos de ENGELS se sitúan los interpretes marxistas partidarios de la interacción frente a aquéllos otros que como KAUTSKY • LENIN, olvidan la dialéctica marxista •, partidarios de un materialismo metafísico, consideran a la consciencia como reflejo de la materia. Entre los autores marxistas que relativizan el papel de lo económico en el desarrollo histórico, podemos citar el precedente de MEHRING que afirma: "el materialismo histórico reconoce ya en toda su amplitud todos los poderes ideales" (48), y de KORSCH que proclama "una total inmanencia del pensamiento y la voluntad para la nueva teoría y praxis revolucionaria de la clase proletaria" (49) frente a la excesiva separación kautskiana entre materia y espíritu que por desconocer la inmanencia del pensamiento y las formas ideológicas le llevará a introducir el deber-ser kantiano idealista bajo su aparente materialismo. (50).

Pero sin duda es LUKACS, el principal teórico marxista que retomando las bases hegelianas del materialismo histórico, y anteponiendo el carácter humanista de la dialéctica, va a acentuar esta "interacción", aunque esto le haya servido para ser acusado de idealismo. "Lo que diferencia decisivamente al marxismo de la ciencia burguesa -dice- no es la tesis de un predominio de los motivos económicos en la explicación de la historia, sino el punto de vista de la totalidad, el dominio omnilateral y determinante del todo sobre las partes, es la esencia del método que Marx tomó de Hegel y que transformó de manera original para hacer de él el fundamento de una nueva ciencia" (51). Precisamente el método que propondrá LUKACS para la investigación histórica concreta de un determinado fenómeno histórico en una sociedad dada, será la referencia al principio de totalidad en el que aparecen conexiones todas sus partes: "Investigación concreta significa pues lo siguiente: referencia a la sociedad como un todo. Pues sólo en esa

referencia aparece con todas sus determinaciones esenciales la conciencia que en cada momento tienen de su existencia los hombres" (52).

JAKUBOWSKI que se sitúa en una línea pramente lukacsiana, después de distinguir siguiendo a MARX los diversos elementos constitutivos del todo social (como ya hemos visto), reitera su indisoluble unión: "Es pues evidente que la base y las diferentes capas de la su perestructura no pueden ser distinguidas más que metodológicamente y que estas capas no son en realidad sino elementos constitutivos de - una totalidad indisociables del proceso de vida social que se modifica constantemente y se influye recíprocamente" (53).

Pero como ha señalado RODRIGUEZ PANIAGUA, esta línea de desvalorización del papel preponderante de lo económico, es propia no sólo de las versiones "humanistas" del marxismo, sino también de las que como la de ALTHUSSER, lo proclaman como un antihumanismo o al menos como un "ahumanismo" teórico (54). Para ALTHUSSER "Es el "economismo" (el mecanicismo), y no la verdadera tradición marxista, el que establece de una vez para siempre la jerarquía de las instancias, fija a cada una su esencia y su papel y define el sentido unívoco de sus relaciones... la determinación en última instancia por la economía se ejerce justamente en la historia real, en las permutaciones del papel principal entre la economía, la política y la teoría etc." (55). En análogo sentido Marta HAERNECKER dirá: "Los elementos de la superestructura están ligados directa o indirectamente a los cambios operados en la infraestructura, pero tienen una autonomía relativa y su desarrollo se encuentra regido por leyes específicas" (56).

¿De qué forma se relacionan las diversas instancias manteniendo al mismo tiempo esta autonomía?. Para resolver la cuestión, tanto ALTHUSSER como su escuela acuden de forma un tanto lukacsiana a la categoría de totalidad o de estructura global (57). Así lo refleja el siguiente texto de POULANTZAS: "Este tipo de relaciones entre las ins

tancias (el propuesto por POULANTZAS) se distingue del que presentan ciertas interpretaciones del marxismo. No se trata, por ejemplo, de una totalidad circular y expresiva fundada sobre una instancia central-sujeto, categoría fundadora de los orígenes y principio de génesis, de la cual las otras instancias, partes totales, solo serían la expresión fenoménica. Tampoco se trata de relaciones de simple analogía o correlación de instancias externas la una respecto de la otra. No se trata en suma de una causalidad lineal, de una mediación expresiva, ni tampoco de una correlación analógica. Se trata de un tipo de relación en cuyo interior la estructura determinante del todo exige la constitución misma -la naturaleza- de las estructuras regionales, asignándoles su lugar y distribuyéndoles funciones: las relaciones que constituyen así cada nivel nunca son simples, sino que están superdeterminadas por las relaciones de los otros niveles" (58).

En definitiva es la estructura determinante del todo, la que condiciona cada nivel estructural y establece su interrelación con los demás. Las estructuras consideradas como todos homogéneos y autónomos no pueden relacionarse causalmente, ni tampoco permanecer exteriores unas a otras. Siguiendo esta lógica se hace necesario encontrar una tercera vía entre la génesis absoluta y la autonomía absoluta de las estructuras, lo cual ha llevado a relativizar tanto una como otra. Por una parte y dentro de esta referencia al todo unificante, se ha hablado de correspondencia entre estructuras; "esta relación de cada estructura con todas las demás -dice GODELIER- constituye la estructura misma de la sociedad. Esta relación determinada por las funciones y la importancia de cada estructura, pone de manifiesto la correspondencia íntima de las diversas estructuras. Esta correspondencia fundamenta la causalidad propia de cada estructura y esta correspondencia tiene límites que revelan las propiedades objetivas de cada estructura. Con estos límites aparecen contradicciones entre las

estructuras" (59). Por otra parte se ha criticado la noción de causalidad transitiva (en sentido galileano) o expresiva del todo espiritual sobre las partes (en sentido hegeliano), para hablar de una causalidad metonímica del todo estructurado sobre las estructuras que lo integran (60).

De esta forma, las actuales versiones estructuralistas del marxismo, desconocen o diluyen el papel de lo económico que queda reducido a una forma de producción dentro del modo de producción o estructura global que a veces (no siempre) y dentro de la historia concreta desempeña el papel de protagonista o de estructura dominante. Eliminado o diluido el papel preponderante de lo económico no puede hablarse ya de génesis de la ideología o de la superestructura jurídica política, ambas permanecen autónomas aunque manteniendo una cierta interrelación. A

Algunos autores como Lucien GOLDMAN, han afirmado la existencia de un estructuralismo genético en el caso de la historia de la literatura, pero que lógicamente podría extenderse a otras regiones de la superestructura. Para GOLDMAN "Las estructuras del universo de la obra son homólogas a las estructuras mentales de determinados grupos sociales o que se hallan en relación inteligible con ellas, mientras que a nivel de contenidos, es decir, a nivel de la creación de universos imaginarios gobernados por aquéllas estructuras, el escritor goza de una libertad total" (61). Sin embargo, tampoco en este caso podría hablarse de génesis, pues el vocablo "homología", está más cerca de la noción de correspondencia de GODELIER que de la relación de causalidad entre una estructura y otra.

Dentro de estas interpretaciones del materialismo histórico, se pueden encajar muy difícilmente, todos aquéllos textos de MARX y ENGELS que hablan de relación genética de las superestructuras con respecto a la base económica. El mérito indudable de las posiciones de

ALTHUSSER y sus epígonos, está en haber creado un sistema de análisis y en haber enriquecido con aportaciones de otras ciencias la lectura de las obras de MARX; pero esta lectura "sintomática" da más importancia al método que a los propios textos de MARX. Como ha señalado GARAUDY: "Esta lectura "sintomática" de Marx es en realidad una larga polémica contra Marx. ¿Por cuál concepción de la ciencia permite esta lectura sintomática de Marx sustituir la concepción tan claramente formulada por Marx mismo? (62). En análogo sentido, RODRIGUEZ PANIAGUA dice: "Confiese sinceramente que no entiendo como se compaginan estas posturas, especialmente la de ALTHUSSER con los textos de MARX" (63). Y es que la lectura de MARX por ALTHUSSER, o por ciertos estructuralistas violenta las palabras de MARX, toma unos y deja otros como premarxistas o no marxistas. Sin duda la carencia de valor hermenéutico de la teoría de ALTHUSSER con respecto a los textos de MARX, se deba al relegamiento del tema diacrónico o genético frente a la exaltación de lo sincrónico y estructural. Es verdad que en MARX y en las cartas del último ENGELS no pueden encontrar apoyo las concepciones economicistas o mecanicistas de la historia, pero también lo es que para ellos, las ideologías carecen de vida propia y nos remiten a su lugar de engendramiento. Como ha señalado SEBAG, esta relación genética "no supone evidentemente en ningún caso un desconocimiento de la noción de interacción, pero queda claro para todos los teóricos marxistas que el hecho de que la superestructura actúe a su vez sobre la infraestructura, no remite a un segundo plano la primacía ontológica de esta última" (64). Esta doble condición pasivo-activa de la superestructuras y de la ideología, aparece distinguida con claridad en los textos de ENGELS que citamos anteriormente.

Reconociendo el valor y la utilidad de las posturas estructuralistas, es preciso señalar su insuficiencia. Hay que distinguir con claridad como lo ha hecho SEBAG, entre un análisis de la sociedad

analítico estructural, sincrónico, vertical y otro totalizador, genético, diacrónico y horizontal (65). Estos análisis según SEBAG se hallan entremezclados en la concepción de MARX, muchas veces confundidos aunque su distinción se halle implícita. Por una parte, en la obra de MARX, hallamos "las premisas de una teoría estructural de las ideologías" (66), por otra, puede hablarse de una génesis absoluta de la ideología, pues para MARX (al menos el de la Ideología Alemana) "La conciencia no es nada más que la conciencia del ser real y siempre es normalmente posible, pasar del uno a la otra. La crítica de la metafísica, de la religión, del mundo reificado de la política que MARX realiza se apoya en esta deducción del plano simbólico a partir de lo que no es él" (67). Ahora bien, los dos tipos de análisis (estructural y genético), aunque distintos, no pueden ser separados: "Historia y análisis estructural referidos al mismo contenido se distinguen pues, por su manera de organizarlo globalmente, su oposición puede caracterizarse como la existente entre la metonimia y la metáfora; a este título son complementarias, iluminándose entre sí por múltiples razones" (68). En consecuencia, cualquier consideración que prescinda de uno u otro análisis habría de considerarse incompleta. No obstante y como el propio SEBAG reconoce, el análisis estructural, solo se encuentra implícitamente en la obra de MARX, mientras que el genético se halla de forma expresa. Por ésta razón pondremos aquí el acento sobre el aspecto genético de la ideología y de la superestructura por considerarlo más específicamente marxista.

Las lecturas estructuralistas de MARX, no pueden dar cuenta de la génesis y de la historia particular de una superestructura. Juan Ramón ALVAREZ, después de estudiar minuciosamente el concepto de causalidad estructural en LEVI-STRAUSS, ALTHUSSER y GODELIER, concluye que "la causalidad histórica, en cuanto productora de transformaciones, les queda inasimilable" y que "un pensamiento apoyado en el con

cepto de invariante formal, combinación • conjunto de elementos vinculados por leyes, cierra su campo en un más acá de todo planteamiento factible de la causalidad histórica y queda esencialmente separado-como muestra de manera ejemplar la iniciativa de Althusser- del concepto marxista de determinación de la superestructura por la infraestructura • base" (69). Los intentos de ALTHUSSER, GODELIER, etc., han tenido el mérito -según ALVAREZ- de señalar un camino sin salida, por lo que se hace necesario el retorno del concepto de causalidad histórica al debate público (70). A este respecto, es preciso desempolvar aquéllos textos de MARX que la lectura "sintomática" de ALTHUSSER, había relegado al olvido, como aquél de la Ideología Alemana que afirma sencillamente: "La primera premisa de toda historia humana es, naturalmente la existencia de individuos humanos vivientes". (71).

La vuelta al sujeto histórico es una necesidad para explicar - en sentido marxista la génesis histórica. Como ha señalado GARAUDY: "...la elaboración de una historia estructural nunca ha pasado de ser un programa. Este fracaso es la consecuencia directa del postulado de tal estructuralismo abstracto según el cual no se puede dar a las ciencias humanas un estatuto de verdadera ciencia más que si se elimina previamente al hombre de su historia para no ver en el hombre y en su historia más que unos resultados del simple juego de las estructuras" (72). Ante la insuficiencia de la consideración estructural para explicar la génesis de la ideología, y siendo el factor genético inherente a la definición de este término, se hace necesario adoptar una posición historicista, recurriendo a un sujeto histórico, a un emisor al que puedan ser referidas las distintas estructuras integrantes de la totalidad social.

Desplazamiento del lugar de origen de la Ideología.

Acabamos de ver como desde una perspectiva puramente estructural, el problema de la causalidad histórica queda sin resolver. La génesis de la superestructura no puede centrarse en la infraestructura, estableciendo entre ambos una causalidad estructural. La creación y transformación de las estructuras sólo pueden explicarse por referencia a un sujeto histórico. A este respecto ya hemos señalado como para MARX, la existencia de individuos humanos es la primera premisa de la historia. El primer hecho histórico consiste en la satisfacción de la primera necesidad, la acción de satisfacerla y la adquisición del instrumento necesario para ello. (73). Junto a la actividad productiva, MARX señala como factor interviniente en el desarrollo histórico, la actividad procreadora, la familia como relación social primaria (74). En la base de toda existencia humana, de toda historia, encontramos pues al hombre como sujeto. Las superestructuras por lo tanto han de ser referidas no simplemente a la estructura económica, sino al conjunto de relaciones sociales, al mundo del hacer. Como dice MARX: "La producción de las ideas y las representaciones de la conciencia aparece al principio directamente entrelazada con la actividad material y el comercio material de los hombres como el lenguaje de la vida real" (75). El conjunto de los sistemas intelectuales que el hombre construye aparecen primero como ideologías que expresan conflictos reales que toman cuerpo en el plano socioeconómico. El pensamiento, el "decir", no puede comprenderse sino en el "hacer, en relación con las diferentes grupos sociales que lo engendran. Como dice SEBAG, interpretando a MARX "El hombre se afirma como el único emisor del conjunto de estos mensajes que constituyen las diversas sociedades" (76). Y el propio MARX afirma inequívocamente que "Los hombres son los productores de sus representaciones de sus ideas etc." aunque precisa que se trata de "los hombres reales y actuantes,

tal y como se hallan condicionados por un determinado desarrollo de sus fuerzas productivas" (77).

En otras palabras podríamos decir que si entendemos la ideología como un decir y queremos descubrir su génesis, tenemos que preguntarnos por el emisor y las condiciones concretas en las cuales se ha producido la emisión. Se trata de lo que GOULDNER ha llamado recontextualización del discurso, frente a la descontextualización y la autonomía de las ideas propugnadas por el idealismo; "La crítica de la ideología por MARX- dice GOULDNER - es un intento de resistir a la descontextualización de la comunicación y aspira a recontextualizarla a recuperar el contexto de la comunicación en el que está implicado el hablante" (78).

La referencia al hombre como sujeto de la historia es evidente en la Ideología Alemana; pero en obras posteriores, la mención al "hombre" en cuanto recontextualizado, lleva a MARX necesariamente a la clase como sujeto de la historia. A este respecto no hay más que recordar la frase del Manifiesto Comunista según la cual el motor de la historia es la lucha de clases. Entrincamos de esta forma con una interpretación historicista de MARX y a la que POULANTZAS, describe del siguiente modo: "...se concibe la clase como factor de engendramiento genético de las estructuras de una formación y como factor de sus transformaciones... En esta perspectiva, el problema teórico de las estructuras de una formación social se reduce a la problemática de su origen, que a su vez se relaciona con el autodesarrollo de la clase sujeto de la historia" (79). Como afirma LUKACS: "Que una clase - está llamada a dominar significa que desde sus intereses de clase, desde su conciencia de clase es posible organizar la totalidad de la sociedad de acuerdo con sus intereses... Lo que importa, es la cuestión de hasta que punto la clase de que se trate realiza las acciones que le impone la historia "consciente" o "inconscientemente", con cons-

ciencia "verdadera" • con "consciencia falsa" (80).

Pero al situarnos en esta perspectiva y afirmar la hipótesis - de que según MARX las clases sociales son los sujetos de la historia, constituyen la instancia central de una formación social, y son el - origen de las transformaciones estructurales, nos situamos en polémica con los intérpretes estructuralistas de MARX. ALTHUSSER y sus discípulos, entre los que se encuentran BALIBAR, BETTELHEIM, POULANTZAS y REY (81), han pedido considerar que la concepción histórica de - MARX derivada de HEGEL, es un proceso sin sujeto. A este respecto, - Göran THERBORN ha señalado que MARX, realizó la "inversión" de la filosofía hegeliana sobre la base de la Idea, si bien pudo haberla hecho sobre la base del sujeto histórico implícito en HEGEL y que podría identificarse con el Volkgeist. MARX no contrapuso al Volkgeist el espíritu de clase • la conciencia de clase. Para THERBORN esta - contraposición no es obra de MARX, sino de sus intérpretes historicistas, principalmente MANHEIM y el joven LUKACS (82).

Para ALTHUSSER la concepción que coloca al hombre como centro de la historia, no hace más que beneficiar a la burguesía. "Porque - haciendo creer a los "hombres" que ellos "hacen la historia", que "el trabajo es la fuente de toda riqueza y de toda cultura", los burgueses silencian la potencia de la "naturaleza"... silencian la importancia decisiva de las condiciones naturales, materiales del trabajo humano" y continúa "Cuando se dice a los proletarios "los hombres hacen la historia"... se les hace creer que son omnipotentes como hombres mientras se les desarma como proletarios frente a la verdadera omnipotencia, la de la burguesía que detenta las condiciones materiales y políticas (83).

En análogo sentido, para POULANTZAS las clases no pueden considerarse como un sujeto al modo historicista sino que son meros efectos, • bien unos "soportes" no sólo de la estructura económica sino

también de la política y la ideología, No obstante, se apresura a aclarar: "Entiéndase bien que no habría que tomar aquí la palabra efectos en un sentido cronológico, lo que sería hacer una génesis al revés. Entiende por efectos la existencia de la determinación de las estructuras en las clases sociales" (84).

Ahora bien, entendemos que estas posiciones, no se conjugan bien con la concepción de MARX según la cual se establece una inequívoca conexión entre la ideología y la existencia de las clases. Por el contrario, para ALTHUSSER y su escuela, la ideología puede ser definida prescindiendo de la lucha de clases. "El materialismo histórico -dice ALTHUSSER- no puede concebir que una sociedad comunista pueda prescindir jamás de la ideología... no puede concebirse que el comunismo, nuevo modo de producción que implica fuerzas de producción y relaciones de producción determinadas, pueda prescindir de una organización social de la producción y de las formas ideológicas correspondientes" (85). En una sociedad de clases, la ideología dominante es entonces la ideología de la clase dominante. Pero la clase dominante no mantiene con la ideología dominante, que es su ideología una relación exterior y lúcida de utilidad o de astucia puras. "Si toda función social de la ideología -dice ALTHUSSER- se resumiera en el cinismo de un mito que la clase dominante fabricaría y manipularía desde el exterior, para engañar a quienes explota, la ideología desaparecería con las clases" pero no es así "la ideología (como sistema de representaciones de masa) es indispensable a toda sociedad para formar a los hombres, transformarlos y ponerlos en estado de responder a las exigencias de sus condiciones de existencia" (86). Es decir que frente a LUKACS, que sostiene una relación de mayor o menor conciencia de clase con respecto a la ideología, ALTHUSSER y su escuela acentúan el elemento inconsciente, la "potencia de la naturaleza", el elemento estructural: "La ideología es sin duda un sistema de repre-

sentaciones, pero estas representaciones la mayor parte del tiempo, no tienen nada que ver con la "conciencia": son la mayor parte del tiempo imágenes, a veces conceptos, pero sobre todo se imponen como estructuras, a la inmensa mayoría de los hombres sin pasar por su "conciencia". Son conceptos culturales percibidos-aceptados-soportados que actúan funcionalmente sobre los hombres mediante un proceso que se les escapa" (87).

Igual concepción podríamos encontrar en POULANTZAS; para el que la ideología está necesariamente falseada. Su función social no es ofrecer a los agentes un conocimiento verdadero de la estructura social, sino simplemente insertados en cierto modo en sus actividades prácticas que sostienen dicha estructura (88). Y esta función se da igual en la sociedad sin clases; lo que ocurre es que en la sociedad dividida en clases "La función originaria de la ideología está sobre determinada por las relaciones de clase en las que las estructuras se distribuyen en sus agentes" (89).

No obstante, podemos preguntarnos ¿hasta qué punto, las interpretaciones estructuralistas de MARX, al afirmar la total desconexión clase-ideología, son fieles a su pensamiento?. Pensamos que esta fidelidad es escasa, no sólo por la nula importancia que atribuyen al problema genético, y por la imposibilidad de darle una respuesta adecuada (ya vimos a este respecto la insuficiencia del concepto de causalidad estructural), sino también porque en el pensamiento de MARX, existe una relación estrecha entre los conceptos de clase e ideología. Como afirma QUINTANILLA "...en el pensamiento de MARX no hay más teoría de la Ideología que en el marco de una teoría de la lucha de clases" (90) y en análogo sentido M. CRUZ dice que "El proyecto imposible de definir en algún modo la ideología más allá de las clases es el trasunto de una política que se pretende también más allá de las cla

ses" (91). Tanto uno como otro, citan en apoyo de sus tesis a J. RANCIERE, el cual, denuncia la presencia en el esquema althusseriano, de un concepto de estructura que no incorpora como una de sus notas necesarias la determinación de clase. Esta omisión es intencionada: hace posible plantear la ideología por recurso a una totalidad y no a los elementos en ella en lucha. De este modo, en palabras del propio RANCIERE "La ideología ya no será planteada como el lugar de una división, sino como una totalidad unificada por su relación con una referencial (la totalidad social)". Se hablará por tanto de la ideología de una sociedad de clases, no de las ideologías de clases (92).

Sin embargo, al propugnar la relación clase e ideología, no queremos decir que entre las dos exista una relación directa y unívoca, que la ideología sea un producto conscientemente elaborado por una clase social al servicio de sus fines. Tal relación unívoca no puede plantearse, porque la ideología no es un elemento aislado con el cual pueda establecerse una sólo relación causa-efecto; se trata por el contrario de un sistema inserto dentro de una totalidad social de una estructura histórica concreta y determinada, sometida por tanto a los cambios que se realicen en los otros sistemas de esa totalidad. El hombre, la clase social que se conciben como sujetos de la historia, no pueden ser considerados como centros libres de decisión, con total libertad de actuación respecto a las estructuras sociales que se les enfrentan. Al hablar de hombre o de clase en MARX, es preciso hablar de hombre situado, definido en relación con la estructura social. Así, dice MARX "Estas clases, (de las que se compone la población) son, a su vez, una palabra hueca si desconoce los elementos sobre los cuales reposan, por ejemplo, el trabajo asalariado, el capital etc." (93). Es decir que al afirmar que el sujeto de la historia es la humanidad o la clase social no pretendemos silenciar las "potencias de la natu

raleza",• atribuir al sujeto un poder desmesurado, sine reconocer - su situación. Creemos que la concepción marxista de la historia, frente a la concepción burguesa "que procede ya del hecho de que el sujeto, la humanidad, y el objeto, la naturaleza, son siempre los mismos" (94), propugna una relación dialéctica sujeto-objeto, que aparecen mutuamente condicionados. Como afirma SANCHEZ VAZQUEZ, interpretando a MARX: "El proceso histórico como cambio estructural es un proceso continuo y discontinuo a la vez. La continuidad se revela por tanto como aparición de algo nuevo que, teniendo como punto de partida las condiciones creadas por la estructura anterior, es irreductible a ellas" (95). Los hombres son los sujetos de la praxis histórica que eleva y derrumba una u otra estructura social, por tanto, las leyes que rigen el funcionamiento y el cambio de ellas no son sine leyes de la praxis histórica y social humana. Los hombres son los creadores de su propia historia, pero como individuos concretos -no como robinsones-, es decir, actuando conjuntamente con otros en el marco de una estructura que fija sus relaciones de interdependencia con otros miembros de la sociedad así como las formas generales de su actividad.(96).

Admitida pues la existencia del sujeto histórico, y más en concreto de la clase, como creadora de las estructuras y sujeto de la historia (aunque hecha la reserva de su condicionamiento por parte de esa estructura) queda el problema de precisar cuáles son los elementos que influyen en la constitución de la clase-sujeto. A este respecto hemos de entrar en polémica con PUUTLANZAS para quien las clases sociales se constituyen en su lucha recíproca en los tres niveles de estructura, es decir el económico, el político y el ideológico (97). Estas posiciones, derivan lógicamente de una atenuación del elemento económico (cuya preponderancia es clara en el pensamiento de MARX) en beneficio de las otras instancias políticas e ideológicas. El concepto de clase está estrechamente unido, y definido en MARX por sus relación a la base económica. Autores marxistas tan dispares como LUKACS

y LENIN definen la clase social por referencia al lugar que ocupan en un sistema de producción históricamente determinado (98). En este sentido y oponiéndose a POULANTZAS, RODRIGUEZ PANIAGUA, dice: "...está bastante claro, y de acuerdo no sólo con la interpretación casi unánime, sino también con las posturas de las grandes figuras de la tradición marxista, que el fundamento o la raíz de la constitución, diferenciación y enfrentamiento de las clases está en lo económico y más en concreto en la posición que se ocupa en el proceso de producción, posición que MARX deriva de la posesión o carencia de medios de producción" (99).

Por lo expuesto, podemos afirmar que el condicionamiento (no de terminación) de la ideología por lo económico, está mediado aunque no exclusivamente por las clases sociales. Las clases sociales se constituyen por referencia a la base económica, actuando a su vez sobre ella, y sobre la superestructura ideológica (100). Ahora bien, la ideología aunque es un producto de la clase social, no puede ser concebida como el fruto de una actividad colectiva de la clase como sujeto. Es fruto de la actividad de determinados individuos (los intelectuales) que en cierta forma constituyen un grupo particular dentro de la clase a la que se atribuye una determinada ideología. Así MARX, en la Ideología Alemana dice: "la división del trabajo... se manifiesta también en el seno de la clase dominante como división del trabajo físico e intelectual, de tal modo que una parte de esta clase se revela como la que da sus pensadores (los ideólogos conceptivos activos de dicha clase que hacen del crear la ilusión de esta clase acerca de sí misma su rama de alimentación fundamental), mientras que los demás adoptan ante estas ideas e ilusiones una actitud más bien pasiva y receptiva, ya que son en realidad los miembros activos de esta clase y disponen de poco tiempo para formarse ilusiones o ideas acerca de sí mismos (101). La unión del intelectual a su clase no se efec

túa de una forma necesaria, como sucede al proletario • al burgués que se definen de una clase u otra por su posición en el proceso de producción. El intelectual, aunque pertenece a una clase disfruta de cierta autonomía con respecto a ella y puede efectuar ciertos cambios. Sólo así se explica que el intelectual, educado por y surgido de los medios burgueses puede adscribirse a la causa del proletariado. MARX y ENGELS, constituyen a este respecto ejemplos privilegiados. GOULDNER, ha señalado que después de la Revolución Francesa, se creó una intelectualidad sin ataduras que pudo tomar importantes iniciativas y alcanzar un elevado grado de autonomía. "Esta intelectualidad -dice se enfrentó con una aristocracia y un clero desacreditado por una parte, y, por la otra con una nueva burguesía públicamente no experimentada y sólo precariamente legítima. Esta intelectualidad sin ataduras pudo, entonces, buscar los favores del nuevo burgués mientras se burlaba de él en los cafés" (102).

El propio MARX, se apercibió de la condición especial del intelectual, en el seno de la clase a la que pertenecía, al decir: "...- "Puede incluso ocurrir que, en el seno de esta clase, el desdoblamiento a que nos referimos, llegue a desarrollarse en términos de cierta hostilidad y de cierto encono entre ambas partes, pero esta hostilidad desaparece por sí misma tan pronto como surge cualquier colisión práctica susceptible de poner en peligro a la clase misma, ocasión en que desaparece asimismo, la apariencia de que las ideas dominantes no son las de la clase dominante, sino que están dotadas de un poder propio, distinto de esta clase" (103). Es decir, que pese a sus características especiales, MARX no reconoce al grupo intelectual una autonomía con respecto a la clase dominante; y lo que prueba esta unión, es el criterio de la utilización de esas ideas en beneficio de la burguesía a la hora de la práctica.

Resumiendo, podemos concluir con una aparente peregrinada: la

ideología es un producto elaborado por el ideólogo. Ahora bien, hay que precisar que por ideólogo, entendemos el miembro de una clase - con un contenido determinado, y por clase un grupo social que se constituye con arreglo al lugar que se ocupa en el proceso de producción. Hechas estas precisiones, nos podemos preguntar: ¿qué es lo que hace que la ideología fabricada por el ideólogo (aparentemente autónomo) pueda atribuirse a toda la clase?. La respuesta de MARX, ya la hemos visto: es en la práctica en donde se muestra el carácter de clase de una ideología. Cuando un conjunto de representaciones o ideas creadas por el ideólogo, benefician y favorecen los intereses de la clase dominante, podemos atribuir aquéllas ideas a esta clase. Pero esta respuesta nos obliga a precisar el concepto marxista de interés de clase, en el que se encuentra la clave de la génesis de la ideología.

La Ideología como expresión de intereses de clase

Según acabamos de afirmar, la teoría marxista de la ideología está fundamentada en la categoría de interés de clase; no obstante - es preciso explicitar más esta afirmación. Como ya dijimos al principio de esta exposición, MARX considera la ideología en sentido peyorativo (dislogístico) como falsa consciencia, y la identifica en este sentido como consciencia burguesa. A sensu contrario, puede sostenerse que MARX, al igual que los pensadores de la Ilustración "había afirmado la posibilidad de que la razón alcanzase la verdad" (104). Es decir que para Marx la crítica de la ideología aparece como el descubrimiento de la verdadera racionalidad.

Ya hemos señalado algunos de los elementos que permiten una crítica de la ideología, principalmente al poner de manifiesto el carácter "engendrado" de la ideología frente a su pretendida autonomía. - El lugar de engendramiento de la ideología según MARX es el ser social,

dentro del que hemos considerado tanto la infraestructura económica como las clases sociales. Pues bien, los intereses en cuanto presentes en una ideología, podrían ser considerados a su vez como formando parte de este ser social, como engendrados en una determinada estructura y fijados en la lucha entre la burguesía y el proletariado. Plenamente conformes con A.GOULDNER, podemos entonces decir que "MARX define la ideología como la falsa conciencia del discurso que se cree erróneamente autónomo y que sirve a los intereses de la burguesía en la dominación social" (105). En el mismo sentido DALMASSO define la ideología en sentido marxista como "aquél discurso que no exhibe el interés que lo mueve". (106). Precisamente por esta razón la crítica marxista de la ideología se va a centrar principalmente en desvelar y poner de manifiesto los intereses de clase ocultos en un determinado discurso que por otra parte tiene pretensiones de racionalidad. (107). Incluso tras las más altas expresiones de racionalidad y de universalidad, deben hallarse y desvelarse -según MARX- los intereses de clase latentes, realizando con ello esa "inversión" propugnada en las primeras páginas de la Ideología Alemana; así, refiriéndose a KANT; dirá: "...nos encontramos una vez más, con la forma característica - que en Alemania adoptó el liberalismo francés, basado en los intereses de clase reales. Ni Kant ni los burgueses alemanes de los que era aplacador portavoz, se daban cuenta de que estos pensamientos teóricos de los burgueses descansaban sobre intereses materiales y sobre una voluntad condicionada y determinada por las condiciones materiales de producción; por eso Kant separaba esta expresión teórica de los intereses por ella expresados, convertía las determinaciones materialmente motivadas de la voluntad de la burguesía francesa, en autodeterminaciones puras de la libre voluntad, de la voluntad en sí y para sí de la voluntad humana convirtiéndolas con ello en determinaciones conceptuales puramente ideológicas y en postulados morales. - De aquí que los pequeños burgueses alemanes se aterraran ante la prác

tica de este enérgico liberalismo burgués, tan pronto como se manifestó tanto en el régimen del terror como en el desvergonzado lucro de la burguesía" (108). Aquí nos encontramos con un claro ejemplo de - cuanto acabamos de decir.:

En primer lugar, la ideología (en este caso el liberalismo), se define como un discurso con pretensiones de racionalidad, hasta el - punto de considerarlo como autodeterminación pura de la libre voluntad. Al propio tiempo este discurso, no oculta sino que simplemente ignora los intereses que lo determinan (ni Kant, ni los burgueses... se dieron cuenta); en este sentido se diferencia de la mentira vulgar aunque a lo más que pueda llegar sea una retórica que se cree - inocente. Como ha señalado M. MARKOVIK "El concepto ofrecido por Marx y Engels de los errores ideológicos, difiere radicalmente de la teoría vulgar de los intereses, teoría que todavía en la actualidad muchos marxistas adoptan, incluyendo a algunos marxistas yugoslavos. - Según esta teoría, los explotadores siempre sienten intencionadamente y engañan a las masas para salvaguardar de esta manera sus intereses egoístas" (109).

En segundo lugar, el método marxista, consiste en afirmar que la ideología, los principios puros, están determinados por esos intereses en cuanto producen unos resultados prácticos. Habrá que develar los resultados derivados de unos principios "puros" (por ejemplo régimen de terror y lucro de la burguesía) para poder calificar a ta los principios como ideológicos. Este aspecto funcional de la ideología en sentido marxista, lo trataremos más adelante.

Si, según lo dicho, queda claro que para MARX la ideología está condicionada por los intereses de clase, no lo está tanto la misma definición o concepto de interés. Creemos que MARX, no propone ninguna definición explícita del concepto de interés, y que el medio de hacer comprensible esta categoría, es a través de las distintas oposiciones

y contextos en los que se presenta en la obra marxiana. A este respecto, hemos de enfrentarnos una vez más a la concepción de POULANTZAS quien distingue entre intereses económicos, políticos e ideológicos, como horizontes de las prácticas de las respectivas luchas de clases en los niveles económico, político e ideológico. Los textos de MARX, no parecen dar pie a esta interpretación, e incluso en el propio POULANTZAS, podemos encontrar una inflexión dubitativa cuando al exponer su interpretación dice: Si los intereses se consideran "como límites de los niveles del campo de las practicas, muy bien puede concebirse que sea posible hablar de intereses relativamente autónomos de una clase en los económico, lo político y lo ideológico" (110).

Cuanto dijimos de la lucha de clases, podemos traerlo aquí a colación, y afirmar que cuando MARX habla de interés de clase se refiere a interés de tipo económico. Dado que la constitución, diferenciación y enfrentamiento de clases se realiza en el ámbito de lo económico y más en concreto dentro de la posición que se ocupe en el proceso de producción, los intereses de clase vendrán referidos al mantenimiento o subversión de tales posiciones. Desde el punto de vista de la clase dominante, de la burguesía, el interés se concretará en definitiva en la creación y perpetuación de las condiciones estructurales necesarias favorecedores de su lucro. Describiendo el papel histórico de la burguesía en el Manifiesto Comunista, MARX nos presenta con claridad esta identificación interés-lucro, cuando dice: "(la burguesía) desgarró implacablemente los abigarrados lazos feudales - que unían al hombre con sus superiores naturales y no dejó en pie más vínculo que el del interés escueto, el del dinero contante que no tiene entrañas" (111). En un análogo sentido afirmará: "La filosofía hegeliana de la historia es la última consecuencia llevada a su "expresión más pura" de toda historiografía alemana, que no gira en torno a los intereses reales, ni siquiera a los intereses políticos, si

no en torno a los pensamientos puros" (112). En la contraposición - intereses reales, intereses políticos pensamientos puros, resulta - llena de sentido la correspondencia de los intereses reales con la - infraestructura, y su localización en el ámbito económico en torno - al cual ha de girar no solamente la historiografía sino también los pensamientos puros e incluso la política. Así por ejemplo, esta relación de subordinación de los intereses políticos a los reales (económicos) no ofrece duda en la siguiente frase: "...el comercio mundial se ha encargado de demostrar palmariamente que el lucro burgués es totalmente independiente de la política y que ésta por el contrario, se halla totalmente subordinada al lucro burgués" (113), o bien en esta otra: "...los tópicos liberales son la expresión idealista - de los intereses reales de la burguesía" (114).

Pero si no estamos de acuerdo con POULANTZAS cuando afirma la autonomía en sentido marxista de intereses políticos e ideológicos, sí lo estamos en su interpretación de que los intereses se constituyen en la lucha de clases; los intereses de una clase, sufren un avance o desplazamiento en relación con los intereses de la otra clase - en lucha. Esta tesis, encuentra su apoyo en la siguiente cita de la Ideología Alemana: "...la fijación de los intereses mediante la división del trabajo y las relaciones de clase es algo que se halla mucho más al alcance de la mano que la de los "apetitos" y los "pensamientos" (frente a STIRNER) (115). Los intereses de clase tienen su origen pues, tanto en la estructura, en las condiciones objetivas (la posición que se ocupe en el proceso de producción o división del trabajo), como en la lucha de clases. Pero al mismo tiempo que los intereses se constituyen en esta lucha, son al mismo tiempo determinantes de esta lucha, están presentes en las actividades y en los fines idealmente expresados por las clases, es decir en su ideología. Para emplear la expresión de POULANTZAS, puede decirse que son el horizonte

de una determinada práctica. Cuanto acabamos de decir implica que - los intereses de clase, frente a los intereses personales, tienen un componente objetivo condicionado por la estructura. Como dice SANCHEZ VAZQUEZ "Los intereses personales reflejan la actitud de los individuos hacia sus condiciones concretas de existencia. Pero en cuanto - que los individuos ocupan la misma posición respecto a los medios de producción, y son por tanto miembros de una misma clase social, tienen también intereses comunes de clase que no son una suma de sus intereses personales, sino que expresan la actitud de un grupo social, por encima de los intereses estrictamente personales, hacia su existencia de clase" (116). Ahora bien, la praxis común de una clase, será más o menos intencional en la medida que sea más o menos consciente de - esos intereses de clase, es decir, en la medida que se de una conciencia de clase a través de la elaboración y comprensión de una ideología en la que estén expresados aquéllos intereses.

Los intereses de clase son pues en sentido marxista, lo originante de la conciencia, de la falsa conciencia que constituye la - ideología (de la burguesía) y que sustenta una práctica más o menos lúcida; pero al propio tiempo son lo originado por una determinada - estructura y por la lucha de clases en un concreto momento histórico. De esta forma se justifica el carácter dinámico de la ideología: "La Consciencia en tanto que ser humano consciente "forma con el Ser una unidad, aunque sea distinta". Esta Unidad se manifiesta en la interacción dialéctica en el interior de la dinámica histórica de la realidad humana (117). Los intereses de clase se hallan en una relación dialéctica, a nivel horizontal con las estructuras económicas y en sentido vertical con las superestructuras ideológicas, racionalizaciones de una clase, constituyendo una unidad dentro de la dinámica histórica.

El problema que hemos de tratar ahora es el de si la falsa conciencia que se identifica con la ideología (118), es tal por ser expresión de unos intereses de clase. La respuesta en sentido marxista debe ser negativa: "La ideología no es conciencia falsa particular - sino en la medida en que no capta su objeto en su totalidad concreta, en que no está en consecuencia adecuada a toda la realidad" (119). - La categoría de totalidad es pues la que nos debe servir para calificar como falsa conciencia una determinada ideología. La ideología, - expresión de unos intereses de clase, no puede ser tomada peyorativamente por ser interesada, sino por ser expresión de unos intereses - de clase objetivamente parciales que no coinciden con los intereses de toda la sociedad aunque así lo proclamen. Como dice SANCHEZ VAZ-QUEZ: "...en virtud de que los intereses de clase de la burguesía no coinciden con los de toda la sociedad -ni siquiera en la época en que aquélla es una clase ascensional- su conciencia de los intereses de la sociedad entera es una conciencia limitada. Esta limitación tiene pues un fundamento objetivo: el de la limitación de sus intereses de clase" (120). En este caso, podríamos identificar con exactitud los términos falsa conciencia y conciencia limitada cuyo límite consiste en el recorte del principio de totalidad concreta que a su vez sirve para definir en sentido marxista la racionalidad y la verdad.

Volviendo sobre lo que dijimos al principio, podemos matizar - más el aserto de que los intereses de clase constituyen en sentido - marxista el principal límite a la racionalidad. La limitación de la racionalidad consistiría en la misma limitación de esos intereses que benefician a una clase y más en concreto a la burguesía en detrimento del proletariado. Por eso en MARX, la ideología es sinónimo de conciencia burguesa en cuanto limitada por intereses particulares. (121).

Es cierto que la burguesía desempeñó un papel revolucionario y que en cuanto clase ascendente realizó una comunidad de intereses an

tifeudales que contribuyeron a la eliminación de las diferencias entre los diversos grupos sociales y al derrocamiento de la sociedad estamental, pero como ha señalado Erich HAHN "La idea de comunidad de intereses posee una justificación meramente histórica. En una nota a pie de página de la Ideología Alemana se afirma que la ilusión de los intereses comunes es verdadera en un comienzo. Pero a medida que el régimen capitalista se desarrolla, esta conciencia se vuelve cada vez menos verdadera" (122). Como hemos señalado anteriormente - tanto la ideología como los intereses expresados por ella tienen un carácter dinámico del mismo modo que la dialéctica intereses particulares- intereses generales. Esta oposición atraviesa de principio a fin la crítica marxista a la conciencia burguesa. Si la burguesía supo crear una comunidad de intereses y aunar mediante objetivos solidarios los esfuerzos contra el poder feudal, no implica que sus formulaciones ideológicas adquirieran una vigencia eterna. Muy al contrario, puede afirmarse que MARX considera globalmente que los intereses de la burguesía no coinciden con los generales de toda la sociedad. Una tal identificación sólo es posible para Jacques le Bonhomme quien puede aceptar "...la forma tergiversada bajo la que la beata e hipócrita ideología del burgués proclama sus intereses propios y específicos como intereses generales" (123). Dicha proclamación implica para el burgués la creencia en la existencia de lo "general" como esfera distinta de lo privado, y en consecuencia la posibilidad de afirmar que el burgués al realizar lo general, supera su egoísmo privado y por tanto, puede exigir con buena conciencia el sacrificio de los restantes miembros de la sociedad. Pero para MARX, esta oposición es falsa e hipócrita: "Los comunistas teóricos, los únicos que disponen de tiempo para ocuparse de la historia, se distinguen precisamente - por el hecho de ser los únicos que han descubierto en toda la historia

la creación del "interés general" por obra de los individuos como "hombres privados". Saben que esta contraposición es puramente aparente porque uno de los dos lados, lo que se llama lo "general", es constantemente engendrado por el otro, por el interés privado, y no es - en modo alguno, una potencia indiferente a él con su historia propia y aparte; que por tanto esta oposición se ve prácticamente destruida y engendrada de continuo" (124). Por esta razón, lo general en el modo de producción capitalista no puede ser considerado como tal según MARX, y ha de ser reenviado a lo privado y entendido a su luz, pues "...En la clase burguesa como en cualquier otra, no hacen más que - desarrollarse las condiciones personales en las condiciones generales y comunes bajo las que poseen y viven los miembros individuales de la clase" (125). Lo denominado general por la clase burguesa, no realiza los intereses del todo social, sino que constituye la expresión - de un Nosotros que se enfrenta al resto de la sociedad para salvaguardar sus intereses comunes. (126).

La contrapartida de esta crítica de lo general-burgués con sus pretensiones de generosidad, está en la burda reafirmación del interés privado realizada por la filosofía utilitarista de la que BENTHAM es el máximo representante. En la Sagrada Familia, recoge MARX la siguiente cita de BENTHAM: "El interés de los individuos...debe ceder ante el interés público. Pero...¿qué significa esto?. ¿No forma parte - cada individuo del público como otro cualquiera?. Este interés público que vosotros personificáis no es sino un término abstracto y no - representa más que la masa de los intereses individuales.... Si estuviera bien sacrificar la fortuna de un individuo para aumentar la de los otros, aún sería mejor sacrificar a un segundo, a un tercero, sin que se pudiese señalar ningún límite... Los intereses individuales - son los únicos intereses reales" (127). Estos principios utilitaristas que reducen todo interés al individual, negando con ello la sus

tantividad del interés público, implican el postulado ético de actuación conforme al interés individual. El utilitarismo rechaza la posibilidad de actuar de forma abnegada en pro de un interés común, toda vez que éste no existe.

MARX como hemos visto, rechaza también la separación entre lo general y lo privado pero no en términos absolutos. MARX afirma que lo general (burgués) no está en oposición al interés privado (de la burguesía), pero esto no impide la existencia de una verdadera generalidad o totalidad que coincida con los intereses de la sociedad entera y no con una parte de la misma. En este último grado, tampoco se daría la oposición entre lo general y lo particular, sino la perfecta realización de lo particular en lo general. Por esta razón en el momento histórico concreto de dominio de la burguesía, cabría para MARX la posibilidad de un comportamiento abnegado (frente al egoísmo burgués) que renunciando a sus intereses de clase particulares, - buscasse el cumplimiento de los intereses de la clase ascendente (el proletariado) que se identifican con los de toda la sociedad. En este sentido Marx y Engels parecen haber tenido un comportamiento abnegado al haber defendido la causa de una clase social distinta a la - suya. La paradoja llega al extremo cuando vemos al empresario Engels criticar el aburguesamiento de los obreros ingleses (128).

Por lo demás, la teoría utilitarista expuesta por BENTHAM, supone "la absorción total de todas las relaciones existentes por la relación de utilidad, la exaltación incondicional de esta relación de utilidad al contenido de todas las demás" (129), y aparece después - de la Revolución Francesa, es decir cuando la burguesía se ha transformado en la clase que ha impuesto sus condiciones a toda la sociedad. La teoría de la utilidad, aprisionada en las condiciones de la burguesía no puede concretarse esenómicamente fuera de esas condiciones, - tiene que aceptar forzosamente la división del trabajo en cuanto con

dición de la utilidad común, de ahí que según MARX "...la utilidad - común de Bentham se reduzca a la misma utilidad común que se hace valer en la competencia... El contenido económico va convirtiendo poco a poco la teoría de la utilidad en una simple apología del orden existente, en la demostración de que, en las condiciones existentes, las relaciones actuales entre los individuos son las más beneficiosas de todas y las que más benefician a la comunidad" (130).

Con cuanto hemos expuesto sobre las relaciones interés particular -interés general, tenemos los presupuestos para una crítica- marxista de las ideologías • de la conciencia burguesa. Al constituir - la ideología una representación con pretensiones de universalidad • una formulación de objetivos sociales, presuntamente comunes a toda la sociedad, quedaría invalidada en el momento en que se pudiese de manifiesto su no-universalidad • su particularismo de clase. Se hace preciso por tanto según MARX una crítica de la conciencia burguesa - que ponga de manifiesto no su correspondencia a intereses sino a intereses particulares ocultos bajo su capa de universalidad.

El proletariado constituye el principal agente de la crítica - a la conciencia burguesa propugnada por MARX. La autoconciencia del proletariado también será interesada, pero sus intereses coincidirán con los intereses generales de toda la sociedad: se trata de una esfera universal por lo universal de sus sufrimientos (131). Sin embargo podemos plantearnos el problema de si esta conciencia • ideología del proletariado constituye una conciencia verdadera por el hecho de que se postulen coincidentes sus intereses con los generales de la - sociedad. Ante esta cuestión podemos responder diciendo que aquélla coincidencia de intereses es un requisito necesario pero no suficiente para llegar a una conciencia verdadera. La conciencia, verdadera • no, está determinada según la teoría marxista por las condiciones reales de existencia, de ahí que la crítica de la conciencia burgue-

sa exija una transformación revolucionaria de aquéllas condiciones, exige que el arma de la crítica se una a la crítica de las armas • - la cabeza de los intelectuales al corazón del proletariado. "El proletariado -dice JAKUBOWSKI- tiene necesidad para la victoria de una conciencia verdadera pero no adquiere por sí mismo esta conciencia, aunque una tal conciencia sea posible desde su punto de vista. La teoría marxista sin embargo es una conciencia verdadera pero nace - fuera del movimiento de la clase obrera, en la cabeza de algunos intelectuales" y prosigue: "La teoría y el movimiento de la clase obrera en consecuencia, no evolucionan paralelamente entrando en contacto meramente exterior, sino que forman una unidad en el interior de la cual se encuentran en interacción. Esto es lo que explica que la conciencia socialista y la ideología de clase tengan tendencia a acercarse hasta fusionarse después de la supresión de la cosificación". (132).

La crítica marxista a la conciencia burguesa implica pues, dos momentos que solo pueden ser separados metodológicamente: un momento teórico consistente en demostrar el límite a la racionalidad de una determinada ideología impuesto por su correspondencia a intereses particulares de clase (así como el análisis de sus consecuencias históricas) al propio tiempo que la elaboración alternativa de una "teoría" racional, revolucionaria que consciente de su correspondencia a intereses generales, pueda ser llevada a la práctica por el proletariado. Y el momento práctico, consistente en las realizaciones que inspiradas en e inspiradores de tales teorías, ha efectuado el movimiento obrero.

Sobre el carácter teleológico-funcional de la Ideología.

Hasta ahora, hemos analizado el concepto de ideología desde un punto de vista general • formal preguntándonos por su génesis. Siguiendo las interpretaciones de POULANTZAS, podríamos distinguir dentro - de la región de lo ideológico, distintos conjuntos • subconjuntos - planteándonos entonces el problema de su contenido. ¿A que tipo de - representaciones deformadas podríamos aplicarles el título de ideología?. A este respecto, existen muchos autores que afirman el carácter eminentemente práctico de toda ideología. Así Adam SCHAFF define la ideología como "un sistema de opiniones que fundándose en un sistema de valores admitidos, determina las actitudes y los comportamientos de los hombres en relación a los objetivos deseados del desarrollo - de la sociedad, del grupo social • del individuo" (133). En sentido análogo ALTHUSSER dirá: "No hay práctica sino por y bajo una ideología" (134) y su discípula Marta HAERNECKER afirmará: "Los hombres viven sus relaciones con el mundo dentro de la ideología. Es ella la que transforma su conciencia y sus actitudes y conductas para adecuarlas a sus tareas y a sus condiciones de existencia" (135). POULANTZAS - sostendrá asimismo que la función social de la ideología consistirá en insertar a los agentes en sus actividades prácticas (136). Esta - cuasi-unanimitad que observamos en estos autores marxistas, entronca con la tradición del término ideología, y en concreto con DESTUTT DE TRACY para quien la ideología desembocaba en la creación de un orden justo y razonable para toda la vida política y social del hombre (137).

Planteadas así las cosas, podemos preguntarnos: el término - ideología ¿tiene en MARX el carácter de pensamiento práctico?. Para responder a esta pregunta nos hemos de poner de acuerdo lógicamente sobre la significación y alcance del concepto de pensamiento práctico. Para ello aceptamos la definición de QUINTANILLA quien lo define como "...aquéllas formas de pensamiento que determinan los fines que

guían la acción de los individuos • grupos" (138), siendo sus principales campos de aplicación la política y la moral. En otras palabras, lo que se quiere indicar bajo el término de pensamiento práctico (entendiendo por práctica la realización de fines individuales • sociales), es una especie de pensamiento teleológico • finalista, y será este término el que empleemos en adelante para evitar algunas confusiones en torno al concepto marxista de práctica.

Conforme a lo dicho, podemos afirmar ya que la ideología en sentido marxista no se reduce a una actividad constructora de fines, a una actividad teleológica. Los fines u objetivos no pueden elaborarse, ni ser realizados prescindiendo de la realidad, presuponen necesariamente un conocimiento de la misma, un pensamiento de tipo cognitivo. El pensamiento teleológico y el cognitivo solo pueden separarse desde un punto de vista metodológico, pues entre ambos existe una estrecha relación. Como dice SANCHEZ VAZQUEZ: "No se conoce por conocer, sino al servicio de un fin • serie de fines... Por otro lado, todo fin presupone determinado conocimiento de la realidad que el niega idealmente, y, en este sentido -como índice de cierto nivel cognoscitivo- no podría desvincularse tampoco del conocimiento" (139). Por esta razón, no pueden excluirse del concepto de ideología determinados tipos de pensamiento no teleológico, en cuanto que condicionan los fines que vayan a elaborarse y en cuanto que sustentan indirectamente determinadas prácticas. MARX, en un párrafo de la Ideología Alemana, se referirá a "la moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología" (140); independientemente de la moral que si tiene un carácter teleológico en el sentido que aquí le damos, en la metafísica y en la religión el elemento finalista no está ausente. En este sentido, ENGELS dirá: "Las ideologías aún más elevadas, es decir las que se alejan todavía más de la base material, de la base económica, adoptan la forma de filosofía y de religión" (141), y re-

firiéndose al cristianismo afirmará que "se fué convirtiendo cada vez más en patrimonio privativo de las clases dominantes, quienes lo emplean como mero instrumento de gobierno para tener a raya a las clases inferiores. Y cada una de las distintas clases utiliza para este fin su propia y consiguiente religión" (142). Es decir que tanto la religión como la metafísica o la filosofía en general, pese a no tener carácter teleológico en sentido estricto, sustentan determinadas ideas sobre los objetivos y fines del individuo y la sociedad, y se presentan como datos a la moral y a la política.

Pero si la cuestión está clara en lo que respecta a la filosofía en general y a la religión, no lo está tanto respecto a la economía y a la Naturwissenschaften. Para Marx, estas ciencias no se sustraen al contacto ideológico, aunque la intensidad del mismo puede oscilar. Así por ejemplo, pese a las numerosas críticas que dirige a la economía política clásica, MARX reconocerá a ésta el carácter de científica frente a la economía vulgar que "sigue rumiando una y otra vez el material de antiguo suministrado por la economía científica" (143). En análogo sentido, SCHUMPETER ha señalado que "la mayoría de los economistas están dispuestos a admitir en su ciencia la presencia de elementos ideológicos, aún cuando solo la encuentran en los demás y nunca en ellos mismos" (144). En lo que respecta a las ciencias de la naturaleza, MARX reafirmará su conexión con respecto a la industria diciendo que la gran Industria "...colocó la ciencia de la naturaleza bajo la férula del Capital" (145), es decir que la ciencia debe ser consciente de las orientaciones que le impone una determinada situación histórica, pudiendo por tanto ser contagiada por los elementos ideológicos latentes en tales orientaciones.

Tanto la economía como las ciencias de la naturaleza (aunque en cuanto tales MARX las excluya de la ideología), deformadas ideológicamente, pueden proporcionar datos presuntamente científicos para apoyar un determinado pensamiento teleológico. En este sentido, tan-

te la economía como las ciencias de la naturaleza, podrían ser consideradas como meras ideologías (no como ideologías científicas en sentido shaffiano).

Por lo tanto, no podemos reducir exclusivamente el concepto - marxista de ideología en sentido marxista al pensamiento de tipo teleológico o práctico, también puede ser extensible a otros tipos de pensamiento no políticos o morales y a pensamientos de tipo cognoscitivo tales como la economía o las ciencias de la naturaleza (siempre que en éstas se de una deformación ideológica). Lo que sucede es que ambos elementos -teleológico y cognoscitivo- están como ya dijimos, profundamente entreverados, dándose un continuo transvase de uno a otro.

En la misma línea de cuanto acabamos de exponer, PUENTE OJEA, distingue entre un valor informativo y una función evaluativa de las ideologías: "...el estatuto ideológico de toda superestructura- dice no impide la inclusión en ella de importantes y extensos contenidos informativos. Estos pueden presentarse como contenidos directa e inmediatamente informativos- sobre todo datos y resultados procedentes de las ciencias de la naturaleza y de la aplicación de sus métodos - o como contenidos indirecto y mediatamente informativos - factores - reales invertidos enmascarados o deformados por la conciencia ideológica que los refleja" (146). Sin embargo, el valor informativo, no define la ideología: "Si bien las ideologías incluyen un importante repertorio de supuestos y resultados de las ciencias naturales, así como también supuestos filosóficos de diversa índole- y paralelamente las teorías científicas se ven influidas por esquemas de explicación y por estimaciones procedentes del campo ideológico- su condición esencialmente evaluativa y su referencia histórico-social al mundo de las superestructuras, son sus características propias" (147). Es decir, que de las dos componentes de la ideología (teleológica y -



cognitiva), se daría un desplazamiento hacia la primera, la cual caracterizaría a un determinado pensamiento como ideológico, pese a la presencia en él de datos e informes. Como ha señalado A. GOULDNER "Las Ideologías contienen comúnmente órdenes e informes, afirmaciones sobre Lo Que Es, que tiene implicaciones para las acciones del oyente. ... Los informes siempre tienen implicaciones sobre lo que puede o - podría hacerse - por nosotros o para nosotros y por tanto, son siempre atinentes a nuestros valores, en este sentido nunca se hallan - "libres de valores" (148).

La dimensión teleológico-valorativa de la ideología, es algo que se ha ido decantando progresivamente hasta llegar a la actualidad debido principalmente a la tendencia de las ciencias físico-matemáticas a liberarse de elementos ideológicos. En este sentido PUENTE OJEA habla de "la tendencia progresiva de circunscribir la actividad ideológica a aquéllas formas de representación que tematizan el mundo de las realidades humanas y que comportan sistemas de valores-religiosos, éticos, estéticos, políticos, sociales y económicos- y de liberar paulatinamente su apoyatura científico-natural de las influencias de la especulación filosófica teñida de intereses y juicios de valor. - Los contenidos directa e inmediatamente informativos tienden a adquirir así una posición relativamente independiente en el contexto de las ideologías, afirmándose en ellas la importancia de los resultados de la investigación científica" (149). De hecho, esta tendencia, se ha manifestado en muchos autores no marxistas, que manteniendo un concepto restringido de ideología, la reducen a "un programa de acción individual o colectivo" (WEIDLE), "una actitud respecto a la realidad sociopolítica" (LACROIX), un "sistema coherente de ideas y creencias que explican la actitud del hombre ante la sociedad" (LOWENSTEIN), "la organización conceptual de un cierto número de fines colectivos

reconocidos como deseables" (MEYNEAUD), unos "procedimientos sociales que proponen a la cultura como un horizonte para ciertas acciones que parecen concernirla como totalidad" (DUMONT) (150). En definitiva, todos estos autores no marxistas delimitan el concepto de ideología dentro del ámbito social o político.

¿Cabría hacer la misma delimitación del concepto de ideología desde una perspectiva marxista?. Según los autores que a título de ejemplo citamos al principio de este apartado, parece que la respuesta tiene que ser necesariamente afirmativa. Si acudimos a las obras de MARX, podemos decir que a pesar de reconocer la posibilidad de deformación ideológica de las ciencias, en cuanto tales, es decir en cuanto verdaderas ciencias, tienen que ser excluidas de la ideología. La componente cognitiva de la ideología, sufre la misma deformación que ésta y por ello genera un pensamiento teleológico ilusorio y falso. Ahora bien, el pensamiento teleológico que apoya una práctica, no puede ser reducido al ámbito de lo social o lo político sino que puede tener también por objeto una realidad natural (151). El conocimiento ideológico de esos objetos (sociedad, naturaleza) lleva a la elaboración de fines que a su vez conducen a formas abortadas de práctica.

La crítica de MARX a la ideología se hará pues en un doble frente. Frente al pensamiento cognitivo ideológico, MARX opondrá un pensamiento científico que produzca un verdadero conocimiento. Frente a los fines formulados en base a los datos ideológicos, MARX mostrará su ineficacia, la imposibilidad de su realización al no tener en cuenta los datos objetivos. Esta ineficacia tendrá también su origen en la desvinculación de la ideología y la práctica pues como dice SANCHEZ VAZQUEZ: "Tanto si se trata de la formulación de fines como de la producción de conocimientos, la conciencia no rebasa su propio ámbito" (152). Son numerosas las ocasiones en que MARX critica la creencia -

de los ideólogos en la fuerza de los conceptos, de las ideas, los fines • los valores para transformar la sociedad; esto es según MARX - una "...fe filosófica en la universal fuerza creadora y destructora de los conceptos" (153). Los fines y las ideas no pueden tener ninguna fuerza sobre la realidad porque como ya vimos, han sido los engendrados por esta realidad, una realidad que ocultan y desconocen. Por esta razón quedan reducidas a frases grandilocuentes, piadosos deseos que jamás podrán ser realizados. Refiriéndose a la ideología política alemana dirá MARX: "... a esta inflada y superabundante soberbia nacional corresponde en el terreno de los hechos, una práctica totalmente mezquina de tenderos y de artesanos" (154), y en lo que respecta a la filosofía de Kuhlman afirmará: "Tan pronto como esta locura idealista se torna práctica, se pone inmediatamente de manifiesto su carácter maligno: su ambición clerical de mando, su fanatismo religioso, su charlatanería, su hipocresía pietista, su piadoso fraude" (155). La desconexión de los objetivos • fines que propone una determinada ideología de la realidad en que pretende aplicarse, es para MARX evidente y una y otra vez repetirá que la única relación posible entre ambos, es la génesis de la ideología en las relaciones sociales: "los ideólogos -dice- vuelven necesariamente las cosas del revés y ven en su ideología tanto la fuerza engendradora como el fin de todas las relaciones sociales, cuando en realidad no son más que la expresión y síntoma de estas (155).

Resumiendo cuanto acabamos de exponer, podemos afirmar que para MARX, la ideología no se puede identificar sin más con un pensamiente teleológico de tipo moral • político, aunque sea éste sin duda uno de los campos privilegiados de crítica de la ideología tanto por su parte como por las recientes posturas de Sociología del conocimiente (será también el sentido primordial en el que lo emplearemos). Tam

bién puede ser calificadas de ideológicas en sentido marxista otras formas de pensamiento teleológico y cognitivo entre las que podemos incluir la economía y las ciencias naturales siempre que estén deformadas ideológicamente. Pese a la presencia de las componentes cognitiva y teleológica será esta última la más característica de la ideología. Tanto una como otra no rebasan el ámbito de la conciencia y - desembocan en una práctica necesariamente fallida (156).

Ahora bien, aunque MARX desvele la ineficacia de los fines conscientes elaborados por la ideología, no deja de reconocer el cumplimiento de objetivos y fines no conscientizados, que la ideología, sin embargo, favorece. MARX no se conforma con denunciar la falsedad de una determinada ideología, no se limita a negarla sin más, sino que reconoce sus efectos, su influencia en la sociedad en que ha surgido. ¿"Qué sucedería pregunta Freud, si alguno sostuviera delante de nosotros que el centro de la tierra está hecho de confituras?... La teoría resulta tan absurda que nuestra primera actitud consiste en negarle toda significación: no siendo verdadera, de alguna manera en el fondo no tiene realidad. Pero esta primera consideración es rechazada - enseguida: como esta teoría fué reconocida primero como falsa, es posible interesarse libremente por su función" (157). Esto es precisamente lo que hace MARX con respecto a la ideología. Sin que se retire la acusación de falsedad lanzada contra ella, se pasará a reconocer las consecuencias prácticas que ejerce en la sociedad, en otras palabras, se estudiarán las funciones que de hecho ejerce (no las pretendidas por los ideólogos).

¿Cuáles son pues las funciones que realiza la ideología según - MARX?. Sin la pretensión de ser completos, podríamos citar las siguientes:

.- Aceptación del mundo burgués:

Ya hemos visto como MARX, demuestra la ineficacia de los objetivos y finalidades de los ideólogos. La realidad es impermeable a tales objetivos y finalidades, no puede ser cambiada por la idea más que por un milagro, pues "El milagro es el puente de los asnos que conduce del reino de la idea a la práctica" (158). En consecuencia ante la esterilidad de los intentos de cambiar una realidad, ésta ha de ser necesariamente aceptada. Las representaciones de los ideólogos por muy combativos que estos sean en apariencia, apuntalan el mundo de cuya auténtica realidad están muy lejanos. Sus ideales son abstracciones de lo real mientras que lo real es para ellos lo aparente, algo caduco que camina hacia la tumba. En definitiva, llegan a un punto de idealización de lo real, interpretando de forma conservadora la frase de HEGEL "lo que es racional es real", al revestir el presente con el ropaje de lo racional. En este sentido, MARX critica a los ideólogos alemanes cuando pretenden encubrir la triste realidad "mediante el recurso de equiparar a la realidad las ilusiones en las que siempre han abundado" (159). Por otra parte la ideología no tiene más remedio que reconocer como ya vimos al tratar de BENTHAM que las condiciones existentes son las más beneficiosas de todas, aquéllas que todo el mundo tiene que aceptar porque disfrutan del privilegio de la eternidad o son consideradas como categorías naturales; así lo hacen por ejemplo los economistas. "Los economistas -dice MARX- proceden de un modo extravagante. Para ellos no hay más que dos clases de instituciones, las artificiales y las naturales. Las instituciones del feudalismo son artificiales, las de la burguesía naturales" (160). Todo ello supone la apología del orden existente como orden ideal y natural, un mantenimiento de las relaciones de producción.

.- Servicio a los intereses de la Burguesía:

Ya hemos visto con anterioridad como los intereses de clase es tán presentes en la ideología burguesa ya sea presentando su interés como general y común a toda la sociedad, ya sea proclamando la necesidad de seguir el interés particular. En uno y otro caso la burguesía sale beneficiada aunque salvando su generosidad aparente. La ideología no puede ser desinteresada pues los fines propuestos, aunque desinteresados, al no poder ser realizados, remiten al interés de clase. La aceptación de la sociedad y de determinadas relaciones de producción que la ideología implica, tiene por consecuencia el mantenimiento de la posición de los agentes en el proceso de producción y la salvaguarda de sus intereses de clase.

.- Legitimación-Justificación:

La ideología sirve para crear en el burgués una "buena conciencia", en las distintas prácticas que realiza mediante el recurso a conceptos rectores tales como "naturaleza", "esencia del hombre", "idea" "misión", de los que se hace abundante uso en la Ideología Alemana. Estos conceptos axiológicos legitiman la conducta del burgués mediante el apoyo de la generalización. Creyendo servir al interés general y regido por ideas eternas, el burgués se experimentará como virtuoso y bueno, pudiendo calificar de depravados a todos aquéllos que no acepten la validez de tales formulaciones. PUENTE OJEA ha señalado la existencia de un horizonte utópico de las ideologías que constituye "su discurso legitimador, su point d'honneur, en el contexto de opciones éticas que aspiran a obtener el consensus general en la sociedad en cuestión... e intenta elevar a la condición de postulados indiscutibles aquellas opciones axiológicas que expresan en el seno de la sociedad correspondiente los presuntos intereses sociales generales o comunes" (161). La utopía según esto no podría contraponer

se a ideología en sentido manheimiano, sino que constituirá un elemento de la ideología, consistente en una línea de fuerza legitimadora de las acciones presuntamente encaminadas hacia el logro del horizonte utópico. Como ha puesto de manifiesto RODRIGUEZ PANIAGUA, desde una perspectiva marxista, "...el concepto de utopía sería enmarcable dentro de un concepto general de ideología" (162). Ahora bien, la utopía de que aquí se habla y que constituye la última ratio legitimadora de una determinada política, vendría caracterizada por su carácter fantástico, por su absoluta imposibilidad de realización, por su definitivo no-lugar.

.- Enmascaramiento:

Una de las principales funciones de la ideología consiste según MARX en la inversión de "...los hombres y sus relaciones como en una cámara oscura" (163). Esta inversión de las verdaderas relaciones sociales, las oscurece, las quita nitidez, evitando que se pongan de manifiesto en su cruda realidad.

Las funciones de enmascaramiento y legitimación están directamente relacionadas. Las clases dominantes necesitan una justificación unos fines nobles y altruistas (el horizonte utópico) que actúen de velo con respecto a sus verdaderos móviles. La ideología enmascara su aceptación del mundo burgués mediante ilusiones que cree realizables. La ideología enmascara la búsqueda del interés privado, presentando ese interés privado como interés general. Por último la ideología pretende "Desglosar las ideas de los individuos dominantes que dominan por razones empíricas y como individuos materiales de estos individuos dominantes, reconociendo con ello el imperio de las ideas • las ilusiones en la historia" (164). Es decir, que uno de los principales sentidos del enmascaramiento de la ideología se realiza con respecto a las relaciones reales de dominación con respecto a las cla

ses dominadas. La ideología oculta la dominación empírica de una clase sobre otra; para ella "...la dominación de una determinada clase - no es más que la dominación de ciertas ideas" (165). La clase dominante tiene que evitar por todos los medios aparecer como tal, de ahí - que muchas veces logre su propósito haciendo aceptar como expresión de lo general su ideología de clase. Como dice Erich HAHN "Todos los regímenes de explotación están obligados a mostrarse ante los ojos - de las masas explotadas, no como dominación de clase, como poder particular, sino como orden general" (166). La ideología no solamente - oculta las relaciones de dominación sino todas aquellas contradicciones presentes en un sistema social. En este sentido, afirma POULANTZAW "La ideología tiene precisamente por función al contrario que la ciencia, ocultar las contradicciones reales, reconstruir en un plano imaginario, un discurso relativamente coherente que sirva de horizonte a lo "vivido" de los agentes, dando forma a sus representaciones según las relaciones reales e insertándolas en la unidad de las relaciones de una formación" (167).

La alternativa del marxismo a la ideología

Al considerar el término ideología en sentido peyorativo y napoleónico (168), MARX admite lógicamente la posibilidad de su crítica, la posibilidad de sustraerse a los errores y límites que impone a la racionalidad así como de evitar sus consecuencias prácticas. Ahora bien ¿qué es lo que MARX opone a la ideología? ¿qué es lo que queda después de la crítica marxista a la ideología?.

Como hemos visto, una de las principales críticas dirigidas a la ideología por MARX está en la denuncia de la falsedad de su componente cognitiva, de sus pretensiones de cientificidad. Frente a éstas MARX opondrá una verdadera ciencia que esté apoyada en el conocimiento

te de la realidad. En este sentido la concepción de MARX tendrá indudables puntos de conexión con el positivismo al creer en la existencia de una verdad y en la posibilidad de descubrir las leyes de un determinado objeto. Como ha señalado A.GOULDNER "...Esta forma de crítica de la ideología contenía un curioso tener positivista, tácito pero cargado de consecuencias. Por debajo de la crítica de la ideología, por debajo de la exhibición de sus falsas pretensiones, por debajo del impulso a rechazarla y transformarla, el supuesto operante era que puede darse por sentada la transformación y la superación de los límites de la ideología" (169); y en una línea puramente positivista dirá MARX "Así como los magos de la medicina y las curas milagreras responden a la ignorancia de las leyes del mundo natural, así también los taumaturgos sociales y las curas milagreras de la sociedad obedecen a la ignorancia de las leyes del mundo social" (170). - Tras esta frase podría afirmarse que para MARX es preciso conocer las leyes del mundo natural e social para poder actuar sobre él; la ideología en este sentido sería equiparable a esa especie de conocimientos esotéricos que no tendrían nada que ver con la verdadera ciencia. "Comte y Marx -afirma GOULDNER- contraponen denigratoriamente la metafísica al modo nuevo y moderno de pensamiento: la ciencia" (171).

Sin embargo para MARX, la ciencia es insuficiente para actuar sobre la realidad. Como ya hemos visto, el pensamiento cognitivo por muy correctamente formado que este, se halla en la esfera de la conciencia, no la trasciende. Para que efectivamente se de una incidencia sobre lo real, se hace necesario pasar a la práctica. El problema de la verdad no puede ser autonomizado y reducido a un problema epistemológico formal dentro de la ciencia. Al estar condicionada la conciencia por el ser social, el cambio de la estructura social es una conditio sine qua non para la solución del problema epistemológico. Por esta razón dirá MARX en la octava tesis sobre Feuerbach:

"Todos los misterios que descarrían la teoría hacia el misticismo, - encuentran su solución racional en la práctica humana y en la comprensión de esa práctica". En otras palabras podríamos decir que para - MARX, la superación de los límites a la racionalidad impuestos por - la ideología vendrían dados por la reafirmación de la unidad de teoría y práctica, en un doble movimiento de la teoría a la práctica - (Tesis II) y de la práctica a la teoría (Tesis VIII). "Es en la acción práctica sobre las cosas -dice SANCHEZ VAZQUEZ interpretando a Marx- donde se demuestra si nuestras conclusiones teóricas sobre ellas son verdaderas o no. Si partiendo de determinados juicios sobre la - realidad nos proponemos alcanzar cierto resultado y este no se produce, ello significa que el juicio en cuestión era falso" (172).

El positivismo en una fase inicial admitió la unidad de teoría y práctica, no obstante como ha dicho A. GOULDNER "...a medida que la ciencia social se acomodó a las sociedades y las universidades en - crecimiento en las que conquistó un lugar, renunció a la unidad de la teoría y la práctica" (173), de esta forma se ve obligado a una aceptación de las condiciones existentes, desembocando en las actuales - ciencias sociales que según SCHAW "...son por su misma naturaleza una respuesta desde el seno del capitalismo a las contradicciones de esta forma de sociedad" (174).

El marxismo al afirmar la unidad inescindible de teoría y práctica, pretenderá salvar un doble escollo. Por un lado la desviación positivista que acepte sin más una ciencia desligada de las condiciones sociales en que se ha producido y por otro la desviación de una práctica espontánea o irracional que prescindiera de la teoría (175). La solución racional y científica de todos los conflictos estará según MARX en la unidad de teoría y práctica y por tanto a una taumatúrgica ideología opondrá una teoría revolucionaria (que implica una revolución teórica y práctica a la vez) que cumplirá las funciones o puestas a las realizadas por la ideología:

.- Transformación del mundo:

La teoría revolucionaria pretende combatir la inconexión de los fines e ideales presentados por la ideología con la realidad a que -pretenden aplicarse. Una vez demostrada la falsedad de tales ideas, precisamente por su ineficacia práctica sobre la realidad, se hace -preciso construir una teoría que esté abocada a la acción transformadora de la sociedad, de las relaciones de producción sobre las que se sustentan aquéllas ideas. Esta será la conclusión a la que llegue -MARX tanto en la Ideología Alemana como en la Tesis XI al proclamar la necesidad de transformar el mundo. Será no obstante en el Manifiesto Comunista en donde se concreta la unión de teoría y práctica preconizada por MARX. Como ha dicho SANCHEZ VAZQUEZ refiriéndose a esta -obra: "Se trata de un trabajo teórico vinculado íntimamente a necesidades prácticas revolucionarias. Por tratarse de un trabajo teórico destinado a guiar una revolución concreta, efectiva -la revolución -proletaria- es en primer lugar una teoría de los fines de la revolución, fundada a su vez en un conocimiento de la realidad social que se quiere transformar, y es a la vez una fundamentación de la necesidad del cambio revolucionario y de la misión histórica que en él corresponde al proletariado" (176). De esta forma la teoría revolucionaria se distingue de la ideología por el conocimiento de las leyes de la sociedad, y por la posibilidad concreta de realización de sus fines, analizando cuidadosamente los medios concretos para conseguirlos.

.- Servicio a los intereses de toda la sociedad:

La teoría revolucionaria, al transformar las estructuras y las relaciones de producción en las que se apoyan los intereses, crea las condiciones para que estos intereses tengan un carácter universal • para que en su caso se elimine el mismo concepto de interés. De la -

contradicción existente entre un mundo de riquezas y cultura que cultiva sus intereses particulares y una masa desposeída que tiene un carácter histórico-universal (dado el desarrollo universal de las -fuerzas productivas) surge la conclusión inevitable del carácter universal y general de los intereses de esa masa desposeída. Como dice MARX en el Manifiesto Comunista: "Hasta ahora, todos los movimientos sociales habían sido movimientos desatados por una minoría • en inte-rés de una minoría. El movimiento proletario es el movimiento autóno-mo de una inmensa mayoría en interés de una mayoría inmensa" (177).

.- Negación de la Utopía:

MARX no trata de oponer otro ideal a los ideales burgueses que sirven para legitimar una práctica como medio hacia esos ideales. - MARX simplemente intenta desvelar la no autonomía de la idea • del - horizonte utópico, poner de manifiesto el papel preponderante del in-terés sobre el ideal. Precisamente por esta razón no intenta describir futuros contenidos utópicos. Como ha señalado A.SCHMIDT: "Según Marx se entiende a sí mismo, el no es de ninguna manera un utopista. El cree haber completado el desarrollo del socialismo a partir de - la utopía hasta llegar a la ciencia, y está más allá de toda construc-ción fantástica imaginativa de la perfección de las relaciones huma-nas" (178). No puede existir según este una pretensión de justificar la práctica por la búsqueda • la realización de un ideal. Siendo la componente teleológica el elemento fundamental de la ideología, MARX en su intento de superar los límites de ésta, acentuará el elemento científico y materialista en detrimento de lo ideal, de la finalidad. "Para nosotros -dice MARX- el comunismo no es un estado que debe im-plantarse, un ideal al que haya de sujetarse la realidad. Nosotros - llamamos comunismo al movimiento real que anula y supera al estado de cosas actual. Las condiciones de este movimiento se desprende de la -

premisa actualmente existente" (179). La finalidad, el valor, el ideal etc. no son autónomos; en sentido marxista pueden ser hasta cierto - punto deducidos del análisis de lo real, como se extrae una conclusión de las premisas. La teoría revolucionaria no puede eliminar la anticipación ideal del resultado que se pretende, la formulación de un fin que niega idealmente la realidad, que muestra su disconformidad con ella. Para MARX las palabras "Misión, destino, objetivo, ideal" significan "la representación de las tareas revolucionarias que tiene ante sí materialmente hablando, una clase oprimida y.... la expresión consciente de la necesidad en que en todo momento se ven los individuos, clases o naciones de afirmar su posición por medio de una actividad muy determinada" (180). La teoría revolucionaria no excluye la representación pero la añade otros requisitos que la ideología - no cumple:

a) la referencia de la representación a un sujeto determinado individuo, grupo o clase oprimida partiendo de las circunstancias - presentes.

b) La concreción de los medios para realizar esa representación, de ahí que se hable de "tareas revolucionarias materialmente hablando" o de "actividad muy determinada".

Serán estas dos notas las que permitan el paso de la ideología burguesa y del socialismo utópico al socialismo como ciencia (181).

.-Transparencia de las relaciones sociales:

Al hablar de las relaciones clase-ideología, hemos mantenido - frente a ALTHUSSER que desde una perspectiva marxista, no puede establecerse la desconexión de la ideología con la clase (con la burguesía). A sensu contrario, hay que afirmar -según MARX,- la desaparición

ción de la ideología en la sociedad sin clases. Sólo entonces, cuando la revolución práctica de las relaciones de producción se haya consumado, podrá hablarse de supresión de la ideología. La teoría revolucionaria marxista in fieri, constituye una anticipación de esa revolución teórica que solo se realizará efectivamente cuando sean eliminadas a nivel histórico-universal, la división de la sociedad en clases y la división del trabajo como factores condicionantes de la deformación ideológica. En este sentido, según MARX la sociedad comunista supondrá la superación de todas las contradicciones: "...es la verdadera solución del conflicto entre el hombre y la naturaleza, entre el hombre y el hombre, la solución definitiva del litigio entre existencia y esencia, entre objetivación y autoconfirmación, entre libertad y necesidad, entre el individuo y el género. Es el enigma resuelto de la historia y sabe que es su solución" (182). Entonces las deformaciones ideológicas presentes tanto en las ciencias naturales como en las llamadas ciencias del hombre, entre las que podríamos incluir la historia y la política, desaparecerán y serán sustituidas por una transparencia científica, fruto de la eliminación de aquéllas contradicciones sociales. "Algún día -dice MARX- la Ciencia natural se incorporará la Ciencia del hombre, del mismo modo que la Ciencia del hombre se incorporará la Ciencia natural; habrá una sólo Ciencia" (183).

NOTAS BIBLIOGRAFICAS (1ª Parte)

- 1) Sobre la historia y el concepto de ideología, así como sus diferentes sentidos Vid. Kurt LENK, El Concepto de ideología (comentario crítico y selección sistemática de textos), trad. de J.L. Etcheverry, Buenos Aires (Ammorortu), 1974. También F.ROSSI-LANDI, Ideología, trad. de E.Riambau Saurí, Barcelona (Labor), 1980. - Ambas obras con abundante bibliografía.
- 2) E.TRIAS, Teoría de las ideologías, Barcelona (Península), 1975, p. 15.
- 3) A.NAESS. "Historia del término ideología desde Destutt de Tracy hasta Karl Marx", en la Compilación Hª y Elementos de la Sociología del Conocimiento, T.1, ... Buenos Aires, 1964, p. 30.
- 4) E.TRIAS, Op.cit., p. 26 y pp. 29 y ss.
- 5) A este respecto, es interesante la crítica hecha a Trias por M. A. QUINTANILLA, en Ideología y ciencia, Valencia (Fernando Torres), 1976, pp. 45 y ss.
- 6) J.M.RODRIGUEZ PANIAGUA, Marx y el problema de la ideología, Madrid (Tecnos), 1972, p.70
- 7) A.HELLER, Teoría de las necesidades en Marx, trad. de J.F.Ivars, Barcelona (Península), 1978, p.20.
- 8) Vid. A.W.GOULDNER, La dialéctica de la ideología y la tecnología, trad. N.A.Míguez, Madrid (Alianza), 1978, p.33.
- 9) Ibid. p.35. y Op.cit. (nota 3).
- 10) E.TRIAS, Op.cit. nota 5, p. 39
- 11) M.A.QUINTANILLA, Op.cit. (nota 5), p. 39.
- 12) Ibid. p.42.
- 13) A.W.GOULDNER, Op.cit. (nota 8) p.35.
- 14) Sobre el concepto de ideología en Lenin y la evolución posterior del concepto, Vid. M.MARKOVIK, El Marx contemporáneo, trad. de C.H. Paschero, México (F.C.E.), 1978, pp. 115 y ss. También F. FERGNANI, "Il concetto di ideologia nel materialismo storico", en Rivista di Filosofia, LVI (1965), pp. 204 y ss. cit. por J.M. RODRIGUEZ PANIAGUA, Op.cit., p.78.
- 15) KONSTANTINOV, "Las características principales de la ideología socialista" (en ruso en Voprosi Filozofii, núm.2, 1952, p. 32). Cit. por M.MARKOVIK, Op.cit., p. 123
- 16) A. SANCHEZ VAZQUEZ, Filosofía de la praxis, México (Grijalbo), 1967, p. 244.
- 17) A. SCHAFF, Historia y verdad, Barcelona (Crítica), 1976, p. 206
- 18) M.A.QUINTANILLA, Op.cit. (nota 5), p. 48.

- 19) Ibid, p.50.
- 20) F.ENGELS, Ludwig Feurebach y el fin de la filosofía clásica - alemana, Barcelona (Grijalbo), 1974, p. 72-73. MEW 21, p. 302.
- 21) E.TRIAS, op.cit. (nota 2), p. 88
- 22) M.A.QUINTANILLA, Vid. nota 5.
- 23) K.MARX y F. ENGELS, La ideología Alemana, trad. por W.Roces, Barcelona (Grijalbo), 1974, p. 40. MEW 3, p. 37
- 24) K.MARX y F.ENGELS, Contribución a la crítica de la economía - política, trad. por J.Merino, Madrid (Alberto Corazón), pp. - 37-38. MEW 13, p. 8-9
- 25) K.MARX, El 18 Brumario de Luis Bonaparte, trad. de O.P.Safont, Barcelona (Ariel), 1977, p. 51. MEW 8, p. 139.
- 26) PLEJANOV, Cuestiones fundamentales del materialismo histórico, cit. por F.JAKUBOWSKI, Las superestructuras ideológicas en la concepción materialista de la historia, trad. de L.Pérez Lara, Madrid (Alberto Corazón), 1973, p. 64.
- 27) F.JAKUBOWSKY, Op.cit. (nota anterior,) p. 65.
- 28) L.FEUERBACH, Tesis provisionales para la reforma de la filosofía, trad. de E.Subirats, Barcelona (Labor), 1976, p. 21
- 29) K.MARX y F.ENGELS, La ideología alemana, p. 26 MEW 3, p. 26
- 30) F.JAKUBOWSKY, Op.cit. (nota 26), p.33
- 31) Ibid. p. 93.
- 32) Ibid.
- 33) J.M.RODRIGUEZ PANIAGUA, Op.cit. (nota 6), p.80
- 34) Ibid. p. 81.
- 35) F.ENGELS, Carta a J.Bloch de 21 de septiembre de 1890, en Correspondencia K.Marx/F.Engels, Buenos Aires, (Cartago), 1973, p. 381 MEW 27, p. 463.
- 36) F.ENGELS, Op.cit. (nota 20), p. 71, cit. por RODRIGUEZ PANIAGUA, en Op.cit. (nota 6), p. 81. MEW 21, p. 302 sin embargo no consideramos correcta la traducción de stellt sich por tomar cuerpo.
- 37) Sería la distinción hecha por ALTHUSSER en su obra Ideología y aparatos ideológicos de Estado, trad. de A.J.Pla, Buenos Aires (Nueva Visión), 1974.
- 38) F.ENGELS, Op.cit. (nota 20) p. 72 MEW 21. p. 302. En un sentido análogo, en la carta a Conrad Schmidt de 27 de octubre de 1890, Marx/Engels Correspondencia p. 385, dice:"En lo concerniente - a los dominios de la ideología que plantean aún mas alto (que las formas jurídicas C.E.) -religión, filosofía etc.- tienen una raíz prehistórica preexistente y que hoy llamaríamos charlatanería". MEW 37, p. 492.

- 39) N.POULANTZAS, Poder político y clases sociales en el estado capitalistas, trad. de F.M.Torner, Madrid (Siglo XXI), 1978, p. 269.
- 40) L.SEBAG, Marxismo y estructuralismo, trad. de I.Romero de Solís Madrid (Siglo XXI), 1972, p. 108.
- 41) Ibid. pp. 145, 116 y 146.
- 42) Ibid. pp. 110 y 112.
- 43) E.TRIAS "Luz roja al humanismo", en el volumen colectivo Estructuralismo y marxismo, Barcelona (Martínez Roca), 1973, p. 17.
- 44) F.ENGELS, op.cit. (nota 35), p. 381 MEW 37 p. 465.
- 45) F.ENGELS, Carta a Konrad Schmidt de 5 de agosto de 1890, en - Correspondencia, p. 378. MEW, 37 p. 436-7.
- 46) F.ENGELS, Carta a H.Starkenbourg de 25 de enero de 1894, en Correspondencia, p. 412 MEW 39, p. 206 (carta a W.Borgius).
- 47) F.ENGELS, Carta a Schmidt de 27 de octubre de 1890 Correspondencia, p. 386 MEW 37, 497
- 48) F.MEHRING, Sobre el materialismo histórico y otros escritos - filosóficos, trad. de U. Köchmann, México (Siglo XXI), p. 21.
- 49) K.KORSCH, La concepción materialista de la historia y otros ensayos, trad. de J.L.Vermal, Barcelona (Airel), 1980, p. 67.
- 50) Ibid. p. 68.
- 51) G.LUKACS, Historia y consciencia de clase, trad. de M.Sacristán Barcelona (Grijalbo), 1975, p. 29.
- 52) Ibid. p. 54.
- 53) F.JAKUBOWSKY, Op.cit. (nota 26), p. 92.
- 54) J.M.PANIAGUA, Op.cit. (nota 6), p. 110.
- 55) L.ALTHUSSER, La revolución teórica de Marx, trad. de M.Harneck-México (Siglo XXI), 1973, p. 177.
- 56) M.HARNECKER, Los conceptos elementales del materialismo histórico, Madrid, (Siglo XXI), 1976, p. 93.
- 57) Vid.L.ALTHUSSER y E.BALIBAR, Para leer el capital, trad. de M. Harnecker, México (Siglo XXI), 1974, pp. 197-8 y 202.
- 58) N.POULANTZAS, op.cit., (nota 39), p. 5.
- 59) M.GODELIER, Racionalidad e irracionalidad en la economía, trad. de N.Blanc, México (Siglo XXI), 1967, p. 94.
- 60) L.ALTHUSSER y E.BALIBAR, Op.cit. (nota 57), pp. 202 y ss.

- 61) La cita, que resume la teoría nuclear de Goldman, está tomada de PREDRAG VRANICKI, Historia del Marxismo, trad. de L.Morán, A.Sierra y J.A.P. Millán, Salamanca (Sigueme), 1977, p. 353. - Hay traducción española de la obra de GOLDMAN, Para una sociología de la novela, Madrid (Ciencia Nueva) 1967
- 62) R.GARAUDY, Perspectivas del Hombre, trad. de E. Molina, Barcelona (Fontanella), 1970, p. 359.
- 63) J.M.RODRIGUEZ PANIAGUA, Op.cit. (nota 6), p. 113.
- 64) L.SEBAG, Op.cit. (nota 40), p. 87.
- 65) Ibid. pp. 159 y ss.
- 66) Ibid. p. 142.
- 67) Ibid. p. 158.
- 68) Ibid. p. 166.
- 69) J.R.ALVAREZ, La idea de causalidad estructural, León (Colegio Universitario), 1978, pp. 282-3.
- 70) Ibid. p. 295.
- 71) K.MARX y F.ENGELS, La Ideología alemana, p. 19, MEW, 3, p.20.
- 72) R.GARAUDY, Op.cit. (nota 62), p. 372.
- 73) K.MARX y F.ENGELS, La Ideología alemana, p. 28, MEW 3, p. 28.
- 74) Ibid. p. 29 MEW 3, p. 29.
- 75) Ibid. p. 25 MEW 3, p. 26.
- 76) L.SEBAG, Op.cit. (nota 40) p. 66.
- 77) K.MARX y F.ENGELS. La Ideología alemana, p. 26. MEW 3, p. 27.
- 78) A.W.GOLUDNER, Op.cit. (nota 8), p. 72.
- 79) N.POULANTZAS, Op.cit. (nota 39), p. 64
- 80) G.LUKACS, Op.cit. (nota 51), pp. 56-57.
- 81) Aparte de las obras de ALTHUSSER, BALIBAR, HARNECKER, y POULANTZAS ya citadas, podemos añadir a Ch. BETTELHEIM, Cálculo económico y formas de propiedad, Madrid (Siglo XXI), 1973 y a P. Ph. REY, Las alianzas de clases, México (Siglo XXI), 1976.
- 82) G.THERBORN, Ciencia, clase y sociedad (Sobre la formación de la sociología y del materialismo histórico), trad. de S.Juliá Díaz, Madrid, (Siglo XXI,)1980, pp. 341-342.
- 83) L.ALTHUSSER, Para una crítica de la práctica teórica (Respuesta a John Lewis), trad. de S.Funes, Madrid (Siglo XXI), 1974, p. 53.

- 84) N.POULANTZAS, Op.cit. (nota 39), p. 75.
- 85) L.ALTHUSSER, Marxismo y humanismo, de la obra colectiva Polémica sobre marxismo y humanismo, trad.de M. Harnecker, México - (Siglo XXI), 1972, p. 20.
- 86) Ibid. p. 24.
- 87) Ibid. p. 21.
- 88) N.POULANTZAS. Op.cit. (nota 39), p. 264.
- 89) Ibid. p. 267.
- 90) M.A.QUINTANILLA, Op.cit.(nota 5), p. 23.
- 91) M.CRUIZ, La crisis del stalinismo: El "caso Althusser", Barcelona (Península), 1977, p. 173.
- 92) J.RANCIERE, Sobre la teoría de la Ideología (la política de Althusser) en el volumen colectivo Lectura de Althusser, Buenos Aires (Galerna), 1970, p. 338, cit. por M.CRUIZ, Op.cit. (nota anterior), p. 170.
- 93) K.MARX, Elementos fundamentales para la crítica de la economía política, Madrid (Siglo XXI, 1972-76, 3 vols., I, P. 21.
- 94) K.MARX, Líneas fundamentales de la crítica de la economía política (Grundrise), trad. J.Pérez Royo, Barcelona (Grijalbo), 1977 OME-21 Primera mita, p. 8.
- 95) A.SANCHEZ VAZQUEZ, Op.cit. (nota 16), p. 282.
- 96) Ibid. p. 283.
- 97) N.POULANTZAS, Op.cit. (nota 39), p. 102.
- 98) G.LUKACS, Op.cit. (nota 51), p. 55. V.I.LENIN, Obras escogidas. Paris (Libr. du Globe), 1972, II, p. 311. cit. por J.M.RODRIGUEZ PANIAGUA, Derecho y Sociedad, Madrid (Tecnos), 1979, p. - 123.
- 99) J.M.RODRIGUEZ PANIAGUA, Op.cit. (nota anterior), p. 123.
- 100) Hay que matizar esta afirmación en el sentido de que, aunque la ideología sea un producto, no puede ser considerada como una - praxis en sentido marxista. La actividad teórica no puede ser considerada praxis en el sentido restringido de actividad transformadora sobre la materia (Cf a este respecto SANCHEZ VAZQUEZ, Op.cit. nota 16, p. 171). La actividad teórica, no se puede concebir como producción en sentido marxista tal y como lo hace - ALTHUSSER, señalando a este respecto RODRIGUEZ PANIAGUA que el hablar de producción de problemas como lo hace el filósofo francés, apoyándose en La introducción a la crítica de la economía política, "no parece justificado" en cuanto que MARX se refiere a la producción en un sentido puramente económico (Cf. Marx y el problema de la ideología p. 212). En el mismo sentido, SANCHEZ VAZQUEZ, refiriéndose a ALTHUSSER, dice: "Creemos por ello que el empleo del término "práctica", allí donde no se opera -

esa transformación objetiva y real, induce a confusión pese al empeño en diferenciar sus formas específicas" (Ibid. p. 168- nota).

- 101) MARX y ENGELS, La Ideología alemana, p. 51 MEW 3, p. 46.
- 102) A.W.GOULDNER, Op.cit. (nota 8), p. 231.
- 103) MARX y ENGELS, La Ideología alemana, p. 51 MEW, 3, p. 47. Esta misma idea la encontramos en GRAMSCI, que según María Antonietta MACCIOCHI es "el único marxista que ha tratado a fondo la cuestión de los intelectuales", en Gramsci y la Revolución de Occidente, trad. de José Sazbon, Madrid, 1976 S.XXI, p. 188.
- 104) K.LENK. "Las etapas esenciales en la concepción de la ideología", en Op.cit. (nota 1), p. 46.
- 105) A.W.GOULDNER, Op.cit. p. 72.
- 106) G.DALMASSO, El lugar de la ideología, trad. de J.L.Rodríguez - y J.M.Oriol, Bilbao (ZERO), 1978, p. 19.
- 107) Hasta qué punto el interés de clase sea el único límite a la racionalidad o a la reflexividad, es algo que excede el ámbito teórico marxista. Aquí basta señalar que dentro de la concepción marxista, el desvelamiento de los intereses de clase de un discurso, constituyen el principal límite a la racionalidad. Para A.W.GOULDNER, la ideología es un límite concreto, de base sociológica a la racionalidad, pero no es el único. El interés de clase era un caso especial que ignoraba otros límites a la racionalidad, por ejemplo los límites culturales del lenguaje - (Cf. Op.cit. nota 8, p. 80). Según esto el marxismo podría ser definido como un objetivismo idealista, cuya atención se concentra en el basamento sociológico del hablante, pero oculta la naturaleza del discurso como fundado en el lenguaje o teoría dependiente de él (Ibid. p. 73).
- 108) MARX y ENGELS, La ideología alemana, p. 226 MEW 3, p. 178.
- 109) M.MARKOVIK, Op.cit. (nota 14, p. 111. Acerca del carácter más o menos ingenuo de la ideología en sentido marxista Cf. RODRIGUEZ PANIAGUA, Op.cit. (nota 6), p. 78.
- 110) N.POULANTZAS, Op.cit. (nota 39) p. 137.
- 111) K.MARX y F.ENGELS, El Manifiesto comunista, trad. de W.Roces Madrid (Ayuso), 1977, p. 26. También en OME-9, p. 139 MEW 4, p. 464.
- 112) MARX y ENGELS, La Ideología alemana, p. 42. MEW 3, p. 39.
- 113) Ibid. p. 425, MEW 3, p. 342.
- 114) Ibid. p. 228 MEW 3, p. 180.
- 115) Ibid. p. 300, MEW 3, p. 242.
- 116) A.SANCHEZ VAZQUEZ, Op. cit. (nota 6) p. 290.
- 117) F.JAKUBOWSKY, Op.cit. (nota 26), p. 100.

- 118) Cf. a este respecto la definición que da ENGELS en la carta a MEHRING de 14 de julio de 1893: "La ideología es un proceso - que el que se dice pensador cumple conscientemente, es cierto, pero con una conciencia falsa" en Correspondencia (nota 35), p. 407. MEW 39, p. 97.
- 119) F. JAKUBOWSKY, Op.cit. (nota 26), p. 190.
- 120) A.SANCHEZ VAZQUEZ, Op.cit. p. 291.
- 121) Es preciso señalar aquí la interpretación original de A.HELLER con respecto a este punto. Para HELLER, el concepto de interés general o interés de clase, no debe constituir desde una óptica marxista, el motivo de la lucha de clases. Según A. HELLER, el interés de clase es para MARX, un elemento sólo interpretable en el marco de la realidad fetichista del capitalismo, y por tanto el "interés", ya sea de la burguesía o de la clase obrera, es síntoma de la alienación de la sociedad - capitalista. La forma de actuación según el interés de la clase obrera, se reduciría a una "lucha por el salario". El verdadero motivo no fetichizado estaría representado no por el interés sino por las necesidades radicales de la clase obrera. Por esto es preciso distinguir según HELLER la lucha salarial que permanece en el ámbito del capitalismo de la lucha por la superación del sistema salarial en su conjunto, misión histórica de la clase obrera, motivada no ya por el interés sino - por las necesidades radicales. Cf. A. HELLER, Op.cit. (nota 7), pp. 66 y ss.
- A esta distinción de HELLER tenemos que hacer algunas matizaciones, como decimos más adelante (pp. 34 y ss), lo general - no puede ser entendido como tal en el modo de producción capitalista, y ha de ser interpretado según MARX a la luz de lo - privado-burgués. Por el contrario, la lucha por el interés auténticamente general, implica la lucha por la destrucción del modo de producción capitalista, no puede permanecer en él so pena de quedarse en lo privado disfrazado de general. Por lo tanto una lucha meramente reivindicativa, salarial, que contri buyera a la perpetuación de las estructuras económicas capitalistas, sería también limitada y en cuanto tal respondería a una falsa conciencia, a una ideología (en sentido peyorativo). El concepto que aquí mantenemos del interés económico, - no se reduce a una disminución o aumento de los salarios sino que se concreta en la perpetuación o derrocamiento de la estructura económica capitalista. Por lo demás, reconocemos que aquí afirmamos una postura "realista": mientras el modo de - producción capitalista no haya sido superado, no tiene sentido (desde una perspectiva marxista) hablar de interés general.
- 122) E.HAHN, "Contribución a la crítica de la conciencia burguesa", en Op.cit. (nota 1), p. 124.
- 123) MARX/ENGELS, La ideología alemana, p. 207, MEW 3, p. 163.
- 124) Ibid. p. 287, MEW 3, p. 229.
- 125) Ibid. p. 425. MEW 3, p. 342.
- 126) Ibid. p. 422. MEW 3, p. 340.

- 127) BENTHAM, Théorie des peines et des récompenses, París, 1826. Cit. por MARX en La Sagrada Familia, OME-6, p. 154 MEW 2, p. 141. En el mismo sentido cabría citar cuando dice: "Los hombres no son malos, pero se hallan sometidos a sus intereses. No hay que quejarse de la maldad de los hombres, sino de la ignorancia manifestada por los legisladores, que siempre ponen en contradicción el interés particular con el interés general".- En De l'esprit, París 1822. Cit. por MARX en Op. cit. p. 152. Y también HOLBACH cuando remacha: "El hombre nunca puede separarse de sí mismo, en ningún instante de su vida; no puede perder de vista su propio ser" "Siempre es nuestra utilidad, - nuestro interés... lo que nos mueve a odiar o a amar los objetos". "Por su propio interés el hombre debe amar a los demás hombres, ya que son necesarios para su bienestar... La moral le demuestra que de todos los seres, el más necesario para el hombre es el hombre". en Système social París, 1822. Cit. por MARX Op.cit. p. 153, MEW 2, p. 140.
- 128) MEW, 29, 357.
- 129) Ibid. p. 493. MEW 3, p. 397-8.
- 130) Ibid. p. 494. MEW 3, p. 398. POULANTZAS ha señalado incluso - que en el utilitarismo benthamiano se da una clara influencia de Hobbes; o en otras palabras que el individualismo inherente a la teoría utilitarista corre parejo a su totalitarismo. Cf. Op.cit. (nota 39), p. 282.
- 131) Cf. MARX, Crítica de la filosofía del Derecho de Hegel, en - OME-5, p. 222. MEW 1, p. 390.
- 132) F.JAKUBOWSKY, Op.cit. (nota 26), pp. 218 y 223.
- 133) A.SCHAFF, Op.cit. (nota 17), p. 210.
- 134) L.ALTHUSSER, Op.cit. (nota 37), p. 63.
- 135) M.HARNECKER, Op.cit. (nota 56), p. 98.
- 136) N.POULANTZAS, Op.cit.(nota 39), p. 264.
- 137) Sobre Destutt de Tracy y el grupo de los ideólogos Cf. E. DIEZ del CORRAL, El liberalismo doctrinario, Madrid (IEP), 1974.
- 138) M.A.QUINTANILLA, Op.cit. (nota 5), p. 16.
- 139) A.SANCHEZ VAZQUEZ, Op.cit. (nota 16), p. 158.
- 140) MARX/ENGELS, La ideología alemana, p. 26 MEW, 3, p. 26.
- 141) F.ENGELS, Op.cit. (nota 20), p. 72. MEW 21, p. 302.
- 142) Ibid, p. 76.
- 143) K.MARX, El capital, I, 1, OME-40, p. 91, MEW 23, p. 95.

- 144) J.SCHUMPETER, "Ciencia e ideología", en el vol. colectivo editado por I.L.HOROWITZ, Historia y elementos de la sociología del conocimiento, I, Buenos Aires, 1964, p. 342. Cit. por RODRIGUEZ PANIAGUA, Op.cit. (nota 6), p. 109.
- 145) MARX/ENGELS, La ideología alemana, p. 69 MEW 3, p. 60.
- 146) G.PUENTE OJEA, Ideología e historia (la formación del cristianismo como fenómeno ideológico), Madrid (Siglo XXI), 1974, p. 33.
- 147) Ibid. p. 44.
- 148) A.W.GOULDNER, Op.cit. (nota 8), pp. 60 y 61.
- 149) G.PUNTE OJEA, Op.cit. (nota 146), p. 36.
- 150) W.WEIDLE, "Sobre el concepto de ideología", del vol. colectivo Las ideologías y sus aplicaciones en el siglo XX, Madrid (IEP) 1962, p. 16. J.LACROIX, El personalismo como anti-ideología, trad. de Carlos Díaz, Madrid (Guadiana), 1973, p. 45. K.LOEWENSTEIN, cit. por MEYNEAUD en Problemas ideológicos del siglo XX, Barcelona (Ariel), 1964, p. 23 MEYNEAUD, Ibid. p. 22 F.DUMONT, Las Ideologías, trad. de C.A.Sánchez Aizcorbe y E.Montaldo, - Buenos Aires (El Ateneo), 1978, p. 54.
- 151) Cf.A.SANCHEZ VAZQUEZ, Op.cit. (nota 6), p. 160.
- 152) Ibid. p. 159.
- 153) MARX/ENGELS, La ideología alemana, p. 561 MEW 3, p. 455.
- 154) Ibid. p. 565, MEW 3, p. 458.
- 155) Ibid. p. 651, MEW 3, p. 523.
- 156) MARX, se referirá principalmente a la práctica política y social de ahí que a pesar de las salvedades que hemos hecho, - tratemos la ideología siguiendo a MARX, como pensamiento teleológico-cognitivo referente a la sociedad. Como ha señalado A. GOULDNER: "...si atendemos a la estructura de la argumentación de Marx sobre la "ideología" y los usos específicos que hizo de este concepto, puede verse que lo dirige con la mayor energía contra las creencias concernientes a la sociedad que tienen pretensiones científicas, las cuales son para él injustificadas" en Op.cit. (nota 8), p. 30.
- 157) Freud Introducción al Psicoanálisis cit. por Dumont op.cit. - (nota 106), p. 14.
- 158) MARX/ENGELS, La ideología alemana, p. 651 MEW, 3, p. 523.
- 159) Ibid. p. 561, MEW 3, p. 455.
- 160) K.MARX, El Capital I, 1, nota 33, en OME-40 p.92, MEW 23, p.96
- 161) G.PUENTE OJEA, Op.cit. (nota 146), p. 62.
- 162) J.M.RODRIGUEZ PANIAGUA, Op.cit. (nota 6), p. 79.

- 163) MARX/ENGELS, La ideología alemana, p. 26, MEW 3, p. 26.
- 164) Ibid. p. 54, MEW 3, p. 49.
- 165) Ibid. p. 53, MEW 3, p. 48.
- 166) E.HAHN, Op.cit. (nota 122), p. 125.
- 167) N.POULANTZAS, Op.cit. (nota 39), p. 265.
- 168) Sobre el carácter peyorativo de la ideología en sentido marxista Cf. PUENTE OJEA, Op.cit. p. 58 A.W.GOULDNER, Op.cit. - pp. 35-36. A.SCHAFF, Op.cit. pp. 205-206. A.SANCHEZ VAZQUEZ, Op.cit. p. 244.
- 169) A.W.GOULDNER, Op.cit. (nota 8), pp. 37-38.
- 170) MARX/ENGELS, La ideología alemana, p. 652. MEW 3, p. 523.
- 171) A.W.GOULDNER, Op.cit. (nota 8). p. 34.
- 172) A.SANCHEZ VAZQUEZ, Op.cit. (nota 16). p. 129.
- 173) A.W.GOULDNER, Op.cit. p. 34.
- 174) M.SHAW, El marxismo y las ciencias sociales, trad. M.A.Pulido, México (Nueva Imagen), 1978, p. 115.
- 175) Recuérdese en este sentido la famosa frase de Marx dirigida a Weitling: "Nunca jamás ayudo la ignorancia a nadie", en P. - ANNENKOV, Reminiscences, pp. 270 y ss. Cit. por D.MCLELLAN, - Karl Marx /su vida y sus ideas/, trad. de J.L.García Molina, Barcelona (Crítica), 1977, p. 184.
- 176) A.SANCHEZ VAZQUEZ, Op.cit. (nota 16), p. 142.
- 177) K.MARX, El Manifiesto comunista, (nota 111), p. 35 OME-9, p. 147. MEW 4, p. 472.
- 178) A.SCHMIDT, El concepto de naturaleza en Marx, trad. de J.M.T. Ferrari de Prieto y e Prieto, Madrid (Siglo XXI, 1976, p. 149.
- 179) MARX/ENGELS, La ideología alemana, p. 37. MEW 3, p. 35.
- 180) Ibid. p. 501. MEW 3, p. 405.
- 181) Cf.a este respecto la obra de ENGELS, Del socialismo utópico al socialismo científico, Madrid (Ricardo Aguilera), 1977. - MEW. 19 pp. 189 y ss.
- 182) K.MARX, Manuscritos: economía y filosofía. trad. de F.Rubio - Llorente, Madrid (Alianza), 1977, p. 143 MEW,EB, 1, p. 536.
- 183) Ibid. p. 153. MEW. EB 1, p. 544.

P A R T E I I

LOS ANTECEDENTES

Todo lo que existe merece perecer

(GOETHE - Fausto)

CAPITULO I

Los Derechos Humanos en el marco del Liberalismo:

La teoría de los derechos humanos, puede entenderse como un capítulo o manifestación concreta de una corriente histórica más amplia que conocemos con el nombre de liberalismo. De hecho, G. DE RU--GIERO, refiriéndose a la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789, dirá: "En estos pocos artículos se compendia la Carta -histórica como todas las Cartas- del liberalismo moderno" (1). Esta Declaración es pues un punto de partida, una especie de acta fundacional, pero al mismo tiempo supone un punto de llegada en donde convergen líneas de influencia variadas e complejas que hallan en el concepto de liberalismo su denominador común. Según BURDEAU, la palabra liberalismo aparece por primera vez en 1823 en el Léxico de Claude Beiste, si bien -dice- el movimiento que lo inspira es bastante anterior a esta fecha. Ligado a la idea de libertad, el liberalismo es tan antiguo como el combate que ha comprometido al hombre para que la libertad sea reconocida. No obstante al no existir un concepto unívoco de libertad, se hace sumamente difícil una definición e -caracterización del liberalismo (2). Esta dificultad viene agravada si tenemos en cuenta la concomitancia de factores histórico-sociales, y la multiplicidad de teorías que intervienen en su formación. Como ha señalado LASKI: "En el desarrollo del liberalismo se cruzan corrientes de doctrinas de tan diverso origen, que enturbian toda claridad y acaso irremediablemente hacen imposible toda precisión. A la evolución del liberalismo han contribuido de modo determinante hombres que de hecho le eran ajenos y aún hostiles; desde Maquiavelo hasta Calvino, desde Lutero hasta Copérnico, desde Enrique VIII hasta Tomás Moro, en un siglo, y en otro, Richelieu y Luis XIV, Hobbes y Jurieu, y lo mismo Pascal que Bacon. En la determinación del clima mental que

lo hizo posible fué causa del cheque inconsciente de los acontecimientos, al menos tan importante como la de los esfuerzos deliberados de los pensadores. Los descubrimientos geográficos, la nueva cosmología, las invenciones técnicas, una metafísica secular y renovada y sobre todo, las formas nuevas de la vida económica, todo vino a contribuir a la formación de sus ideas directrices"(3).

Pese a las dificultades reseñadas, el concepto de libertad y - en consecuencia el liberalismo, podría ser reconocido de una forma - negativa, por oposición a sus contrarios: despotismo, totalitarismo, autocracia, absolutismo, estatismo, corporativismo, dirigismo...(4). Pero también de una forma positiva, el liberalismo ha sido caracterizado de forma casi unánime, con arreglo a las siguientes notas: creencia inquebrantable en la potencia de la razón humana (secularizada), en el progreso y en la bondad natural del hombre, desconfianza hacia los poderes públicos y hacia las autoridades externas con la consiguiente reafirmación de la autonomía individual. Individualismo económico y social caracterizado por la búsqueda de la felicidad individual (5).

Aunque una historia de los derechos humanos, podría remontarse a las primeras manifestaciones escritas en favor de la libertad y - dignidad humana y contra cualquier tipo de privilegio, (6), en un - sentido moderno no puede prescindir del estudio de los caracteres liberales que acabamos de enunciar. Desde el punto de vista de su fundamentación, la teoría de los derechos humanos en sentido moderno, es decir tal y como aparece plasmada en las Declaraciones de Derechos - americanas y francesas, no puede limitarse a considerar las doctrinas de los derechos naturales expuestas por Pufendorf, Barbeyrak, Locke etc. Este ciertamente es importante pero incompleto, ya que tras estas teorías se esconden muchos otros factores de índole económica e doctrinal, a los que es preciso abrirse para comprender adecuadamente

la concepción de los derechos humanos en su expresión moderna. Ya - hemos visto como De Ruggiere considera la Declaración de derechos de 1789. "la Carta del liberalismo moderno", pues bien, en lo que él - considera un comentario histórico previo a la Declaración, analiza - una serie de factores que confluyen en ella entre los que, aparte - del Derecho Natural, merecen destacarse la autonomía individual concretada en la libertad de conciencia y la libertad económica en su - doble aspecto agrícola e industrial (7). Nuestro propósito no es el de ofrecer aquí un estudio más sobre el liberalismo europeo. La tarea a desarrollar en el presente capítulo será por el contrario, seleccionar y deslindar dentro de esa compleja y amplia corriente del liberalismo, que se superpone y en algunos aspectos se identifica - con la concepción de los derechos del hombre, aquéllas líneas de fuerza que van a desembocar en Marx. Es importante conocer el legado que la tradición liberal ofreció a Marx a fin de comprender el significado de su ruptura con esa tradición y evaluar el sentido de su crítica a los derechos humanos. Si bien, es cierto que la actitud de Marx con respecto a la tradición liberal no siempre fué crítica; muchos - de los principios de esa tradición sirvieron para conformar su actuación con anterioridad a su conversión comunista y otros trascendieron incluso dicha conversión. Vamos a ver pues a continuación, las - que a nuestro juicio, son las más importantes tesis liberales que en alguna forma condicionan la visión de Marx sobre los derechos humanos.

La Propiedad y la libre competencia como derechos naturales

Uno de los pilares básicos sobre los que se sustenta el edificio liberal, consiste en la justificación del derecho de propiedad. La razón de ello está en la íntima relación existente entre la teoría liberal y el ascenso de la burguesía ligado a la disolución del viejo

orden feudal y a la aparición de un nuevo orden económico. La burguesía necesitaba justificar moralmente su actividad económica, saber que la búsqueda de los bienes materiales por la dominación de los mecanismos económicos, no era una depravación moral sino el medio legítimo de responder a la verdadera naturaleza del hombre (8). En este sentido, LASKI ha subrayado la profunda conexión existente entre liberalismo y propiedad: "Puede decirse, en suma, que la idea de liberalismo está históricamente trabada, y este de modo ineludible, con la posesión de la propiedad. Los fines a los que sirve son siempre los fines de los hombres que se encuentran en esa posición. Fuera de este círculo estrecho el individuo por cuyos derechos ha velado tan celosamente no pasa de ser una abstracción, a quien los pretendidos beneficios de esta doctrina nunca pudieron de hecho, ser plenamente conferidos. Y por lo mismo que sus propósitos fueron modelados por los poseedores de la propiedad el margen entre sus ambiciosos fines y su verdadera eficacia práctica siempre ha sido muy grande" (9).

Quizá uno de los principales teóricos liberales, cuya influencia en el pensamiento político posterior ha sido más honda, es JOHN LOCKE (1632-1704); de su obra, vamos a considerar aquí precisamente, el aspecto concerniente a la fundamentación y legitimación del derecho de propiedad. En el comienzo del Second Treatise of Government, LOCKE reconoce ya como evidente por sí mismo, el derecho natural que todo hombre tiene a los bienes dentro de los límites de la ley natural (10). Sin embargo, como ha señalado MACPHERSON: "La asombrosa hazaña de Locke consistió en fundamentar el derecho de propiedad en el derecho natural y en la ley natural, y en eliminar luego todos los límites del derecho natural para el derecho de propiedad" (11). Locke, parte de la idea de que todos los bienes de la tierra fueron

entregados por Dios a la humanidad en común y ello sin necesidad de un acuerdo expreso de todos los miembros de la comunidad (12). No obstante dicho Locke -tiene que haber un medio para que algún hombre particular se los apropie o se beneficie de ellos (13). Este derecho natural de apropiación individual tiene una evidencia inicial relativa a la misma persona del individuo: "...todo hombre tiene la propiedad de su propia persona. Nadie fuera de él, tiene derecho alguno sobre ella. El trabajo de su cuerpo y la obra de sus manos podemos decir, son propiamente suyos" (14). Existen con todo, ciertas limitaciones a este derecho de apropiación basado en el trabajo, consistentes en la obligación de dejar suficiente y de igual calidad para los demás, y en el requisito de que las cosas puedan ser utilizadas antes de que se echen a perder (15). De esta forma, parece que la apropiación justa se limita a la cantidad que puede procurarse un hombre por su propio trabajo. Ahora bien, esta apropiación se refiere a los frutos de la tierra, y está fuera de duda para Locke que "el objeto fundamental de la propiedad no lo constituyen hoy los frutos de la tierra y los animales que en ella ~~viven~~, sino la tierra misma". (16). Para la apropiación de la tierra se darían las mismas limitaciones que para sus frutos, pero Locke justifica la superación de estas limitaciones mediante la introducción del dinero. La regla de derecho natural según cuyos específicos términos se limitaba la cantidad que cada uno podía apropiarse a tanto como pudiera usar, no sigue vigente: "...podría seguir siendo válida...si el dinero....no hubiera introducido (per consensu) posesiones mayores y un derecho a ellas" (17). La introducción del dinero por consentimiento tácito, permite justificar según Locke la acumulación de tierras sin que fueran directamente utilizadas por el propietario: "Por un acuerdo común -dice- los hombres encontraron y aprobaron una manera de poseer legítimamente y sin daño para nadie mayores extensiones de tierras

de las que cada cual puede servirse para sí, mediante el arbitrio de recibir a cambio del excedente, oro y plata, metales que pueden permanecer largo tiempo en manos del hombre, sin que se echen a perder" (18). Comentando este párrafo, MACPHERSON señala: "Los límites del derecho natural original no se niegan... sigue siendo contrario a la ley natural apropiarse de una cantidad de tierra parte de cuyo producto (o de su trueque) se echará a perder antes de que pueda ser consumido. Pero ahora es posible cambiar cualquier cantidad de producto por algo que jamás se echa a perder; no es injusto ni necio acumular cualquier cantidad de tierra para hacerla producir un excedente que pueda ser convertido en dinero y utilizado como capital. La limitación de la inutilización impuesta por la ley natural se ha vuelto inválida respecto de la acumulación de la tierra y del capital. Locke ha justificado la apropiación de tierras y de dinero específicamente capitalista" (19). Y hay que hacer notar que este derecho de apropiación, Locke lo considera como un derecho natural surgido en el estado de naturaleza, anterior al establecimiento de la sociedad civil, es decir, que atribuye al estado de naturaleza la desigualdad en la posesión de tierras y riquezas, como una consecuencia ineludible de la introducción del dinero por consentimiento tácito. En este sentido dice: "Esta distribución de las cosas, con desigualdad de las posesiones privadas, la han hecho posible los hombres fuera de los límites de la sociedad, y sin pacto, con sólo atribuir un valor al oro y a la plata y acordando tácitamente usar del dinero" (20). Existe pues para Locke en el estado de naturaleza, un acuerdo entre hombres libres e iguales que instituye el dinero y fundamenta una actividad comercial con independencia de la existencia de la sociedad civil, la cual se constituiría por un segundo acuerdo en función de la conservación e imposición de las instituciones de propiedad creadas en el estado de naturaleza (21).

En cuanto a las otras limitaciones naturales que Locke reconociera en el derecho de apropiación, es decir, el dejar suficientes bienes y de igual calidad para los demás, y el no ser privado del producto conseguido por el propio trabajo, también son superadas. En lo que respecta a la primera, LOCKE afirma que la apropiación individual de la tierra, tiene por consecuencia una mayor productividad que la apropiación común: "Pues las provisiones que sirven para mantener la vida humana, producidas por un acre de tierra cercada y cultivada, son (aproximadamente hablando) diez veces mayores que las recogidas de un acre de tierra de igual riqueza dejada en común" (12). Y presumiendo que el excedente sería distribuido entre aquéllos que no pudieran apropiarse de tierra, puede concluirse que el límite impuesto por la exigencia de dejar suficientes bienes para los demás, queda superado por cuanto la apropiación de tierras más allá de ese límite, redundaba en beneficio de la humanidad entera (23).

En lo relativo al trabajo, ya hemos visto como para Locke existe un derecho natural de todo hombre a la propiedad de su persona y a la obra de sus manos, de tal forma que siendo el trabajo propiedad indiscutible del trabajador, sólo él, puede tener derecho a aquélla a lo que se une su trabajo (24). Ahora bien, para Locke, el trabajo en cuanto propiedad puede ser alienado. Un hombre libre puede vender a otro "...por algún tiempo los servicios que hace, a cambio de los salarios que recibe y de esta forma el comprador adquiere la propiedad de los frutos del trabajo vendido" (25). Esta relación de asalariado, la atribuye Locke -según Macpherson- al acuerdo efectuado entre hombres libres en el estado de naturaleza, por lo que debe considerarse que la alienación del propio trabajo a cambio de un salario es un derecho que la sociedad civil debe respetar y reconocer -en cuanto derecho natural (26).

En consecuencia, al superar los límites iniciales de la ley -

natural, Locke consiguió sentar las bases para la justificación de una apropiación ilimitada. Como ha señalado MAPHERSON: "(Locke) Partiendo del supuesto tradicional de que la tierra y sus frutos habían sido entregados originalmente a la humanidad para su uso común, dió la vuelta a cuantos derivaban de este supuesto teorías restrictivas de la apropiación capitalista. Minó la descalificación moral con que hasta entonces se había visto lastrada la apropiación capitalista - limitada" (27). Y con base en esta justificación y en la subsiguiente desigualdad natural de las propiedades, Locke derivará una necesaria diferencia de derechos que a su vez implicará la diferencia de racionalidad natural entre los individuos. De esta forma, la carencia de propiedad por parte de los parados y trabajadores asalariados, constituirá un síntoma de su menor racionalidad e incluso de su menor moralidad, lo que bastaría para negarles o limitarles los derechos políticos. (28).

La visión de Locke, que siguiendo a Macpherson acabamos de ofrecer, es muy próxima (aunque ciertamente más elaborada) a la que tuvo Marx. De hecho, la interpretación de Macpherson sería impensable si prescindiéramos del método y las categorías marxistas que le sirven de base. Marx era un buen conocedor de Locke del que leyó sus obras más importantes y en particular el Ensayo sobre el Gobierno Civil, del que hace numerosas citas relativas a la justificación de la apropiación individual (29). Ya en la Ideología Alemana, polemizando con Grün, MARX dice: "...resulta que este mismo Locke es uno de los primeros defensores del sistema del dinero, un patrone declarado de la persecución a sangre y fuego contra los vagabundos y los pobres, uno de los fundadores de la moderna economía política" (30). Y el contenido de esta consideración la volvemos a encontrar en el Marx maduro, para quien: "la concepción de Locke es tanto más importante cuanto que es la expresión clásica de las representaciones ju

rídicas de la sociedad burguesa en contraposición a la feudal, y en cuanto que su filosofía le sirvió además a toda la economía inglesa posterior de fundamento de todas sus ideas" (31).

El papel de Locke es pues fundamental para comprender la posterior evolución de las ideas y la economía políticas. Su justificación de la apropiación ilimitada, muy bien caracterizada por Macpherson con la expresión "individualismo posesivo", lleva como consecuencia necesaria la eliminación de todo tipo de trabas impuestas a la propiedad individual. Deriva por consiguiente en la afirmación del principio de la libre competencia como un derecho natural. Marx y Engels, al criticar los derechos del hombre, incluirán en su crítica la libre competencia como uno de estos derechos naturales. De ahí - que para comprender mejor esta crítica, sea preciso analizar el proceso por el cual se constituye este principio hasta llegar a su expresión más madura en Adam Smith. Según MARX y ENGELS, "...toda esta concepción de la competencia como uno de "los derechos del hombre" puede documentarse ya un siglo antes en los representantes de la burguesía (John Hampden, Petty, Boisguillebert, Child, etc)" (32). Vámonos pues a referirnos brevemente a cada uno de estos representantes:

JOHN HAMPDEN (1594-1643): La fama de Hampden, es debida fundamentalmente a su oposición al pago del impuesto de guerra para la construcción de buques (ship-money). En 1635, se estableció dicho impuesto consistente en el pago de una cantidad proporcional, que los terratenientes tenían que satisfacer para costear los gastos de construcción de buques de guerra. Hampden, en su calidad de propietario de tierras en varias condades, fué requerido para el pago del citado impuesto, pero se negó a ello, no por la cantidad que había de satisfacer sino por estar en desacuerdo con el mismo principio del impuesto. Burke en su discurso sobre la tributación en América, expresa con claridad el problema: ¿Podrían 20 chelines haber arruinado la -

fortuna de Mr. Hampden?, no, pero el pago de 10 chelines como le fué exigido en un principio, podía haberle convertido en un esclavo". - (33). La sentencia dictada en el caso por el Tribunal de Hacienda, fué favorable a la Corona, pero el 7 de diciembre de 1640, el Parlamento declaró dicha sentencia contraria a las leyes del reino, al derecho de propiedad y a la libertad del individuo, así como a la Petition of Rights. Es esta una muestra clara, aunque aún no suficientemente apoyada en argumentos filosóficos, del incipiente individualismo económico burgués, celoso de su propiedad y contrario a cualquier intervención del Soberano sobre la misma.

WILLIAM PETTY (1623-1687): En múltiples ocasiones es citado - por Marx, el cual conoció e hizo amplios resúmenes de la mayoría de sus obras (34). Entre éstas, cabe destacar las siguientes: A Treatise of Taxes and Contributions (1662), The Political Anatomy of Ireland (1672) y Quantulumcumque concerning Money (1682). En estas obras, Petty desarrolla una crítica a la vieja escuela prohibicionista que propugnaba la acumulación de metales preciosos y se oponía a su exportación. Petty por el contrario, cifraba la riqueza de un país en el trabajo y la tierra, no en la sola posesión de metales preciosos. Ante sus ojos tuvo por una parte el ejemplo de Holanda que se aproximó más que ningún otro país a la realidad de un puerto libre, al recaudar sus contribuciones mediante un impuesto general sobre todos los artículos de consumo. Por otra parte, la Francia de Colbert comenzaba una política proteccionista que iba a envolver a Europa en una guerra de tarifas. Petty se decidió por el ejemplo de Holanda y defendió el libre cambio, si bien, aún seguía creyendo en una superioridad de los metales preciosos por lo que era partidario de moderar las importaciones y aumentar las exportaciones en orden a evitar que los metales preciosos dejasen el país. Por otra parte, Petty considera que el cambio tiene un curso natural en el cual te-

da interferencia es perjudicial; a este respecto, son abundantes en su obra las expresiones naturalistas mediante las que equipara el comercio a un fenómeno de la naturaleza. En su Anatomía política de Irlanda, Petty concreta sus tesis, en la exigencia de unión de Inglaterra e Irlanda en base al principio de libertad comercial que evitase la fuerte presión de la policía comercial del Parlamento inglés, y de la libertad religiosa que obviara los problemas planteados por la discriminación de los católicos.

En definitiva, aunque sólo hemos apuntado la defensa hecha por Petty del libre comercio, existen otros muchos aspectos en su obra - tales como la importancia de la división del trabajo y del crecimiento de la población, la necesidad de las leyes contra la usura y sobre todo el origen de la riqueza, que justifican la atención que Marx le prestó.

JOSIAH CHILD (1630-1699): En el año 1665, Child escribió un ensayo sobre el comercio que atrajo la atención de sus contemporáneos y cuyo extenso título, fué reducido en posteriores ediciones al siguiente subtítulo: "Un pequeño tratado sobre la usura". El principal propósito de Child, era abogar por la reducción de las tarifas legales del interés del 6 al 4 por ciento. Afirmaba que una alta tarifa de interés, obstaculizaba el crecimiento del comercio, fomentaba la ociosidad y la lujuria y perjudicaba el desarrollo de la navegación, la industria, las artes y las invenciones. El holandés decía Child-está dejando atrás a nuestro comercio y ¿por qué? porque su tarifa de interés es al menos un 3 por ciento más baja que la nuestra. El bajo interés holandés nos ha quitado todo el comercio - salvo aquél que aún conservamos por la gracia de la divina providencia.

Su otra propuesta para mejorar el comercio inglés consistía - en mitigar la dureza de la policía comercial, llegando a ser uno de

los más ardientes defensores de libre comercio (35).

PIERRE LE PESANT DE BOISGUILLEBERT (1646-1714): Refiriéndose a la recepción de las ideas de Locke en Francia, dice SABINE: "La crítica del gobierno de Luis XIV que se inicia a fines del siglo XVII no fué en principio producto de ninguna filosofía política, sino mera reacción de hombres conscientes de los efectos lamentables del mal gobierno. Precede de las observaciones de un ingeniero como Vau ban sobre los efectos de la desigualdad impositiva sobre la agricultura • de un magistrado como Boisguillebert sobre el efecto ruinoso de las restricciones opresoras sobre el comercio" (36). Efectivamente, en su obra Francia arruinada bajo el reino de Luis XIV. por qué y cómo, con los medios para restablecerla en poco tiempo, Boisguillebert proponía el establecimiento de un impuesto general y la eliminación de las subvenciones e ayudas estatales. Asimismo, en su Tratado de la naturaleza cultura y comercio, y en la Disertación sobre la naturaleza del dinero y de los tributos, (1700), Boisguillebert preconiza la libertad del comercio, declara que el dinero se oculta a consecuencia de los impuestos y las trabas puestas a la circulación y afirma que la libertad hará renacer los movimientos comerciales. En 1705, fué autorizado a intentar la aplicación de sus ideas en una pequeña comarca de Orleans, pero dado el carácter limitado de la experiencia y la incidencia de intereses particulares, no tuvo éxito. En el Factum de la France, publicado en 1706, vuelve a tratar la cuestión de los impuestos, y proclama el principio de que en materia de contribuciones dos y dos no siempre son cuatro y que por tanto, las supresiones y moderaciones de las cargas serían recompensadas por el crecimiento de las transacciones y por la riqueza acrecentada que proporcionaría la libertad (37). En sus extractos de lectura de 1844, Marx anota la siguiente frase extraída de la Dissertation de Boisguillebert: "una vez más, no se trata de INTERVENIR para procurar una gran riqueza, sino sólo de dejar de intervenir", y comenta:

"La doctrina del laissez faire, laissez aller de los modernos econo-
mistas nacionales. En Boisguillebert, como en ellos, el curso natu-
ral de las cosas, es decir de la sociedad burguesa, es el encargado
de poner las cosas en orden. En él, como luego en los fisiócratas, -
esta doctrina tiene aún algo de humano e importante; humano, por opo-
sición a la economía del antiguo Estado, que trataba de llenar su -
Caja por los medios más contra natura; importante, como primer inten-
to de emancipar la vida burguesa" (38).

Los fisiócratas:

"Ideas relacionadas con las de los fisiócratas -dice MARX- se
encuentran en parte en escritores antiguos que los precedieron, co-
mo por ejemplo en Francia en Boisguillebert. Pero sólo en los fisió-
cratas, se convierten en un sistema que hace época" (39). En los fi-
siócratas, el proceso mediante el cual las leyes económicas son ele-
vadas al rango de leyes naturales, llega a su punto álgido. Este pro-
ceso, está condicionado por la influencia que en el siglo XVIII ejer-
ció la metodología de las ciencias físico-matemáticas sobre las otras
ciencias, haciendo que éstas estuvieran dominadas por las mismas as-
piraciones de rigor y exactitud que regían a aquéllas. Pero la misma
pretensión de exactitud se daba en el terreno de la moral de tal ma-
nera que se intentaba revestir a la ley moral de los mismos atributos
epistemológicos que la ley física. Esta triple identificación entre
ley económica, ley física en cuanto ley natural, y ley moral, es tí-
pica de la escuela fisiocrática. Como ha señalado A. VACHET refirién-
dose a la escuela fisiocrática: "La identificación entre ley moral
y ley física, permite que la ley moral adquiriera la misma necesidad
y la misma uniformidad que la ley física. Más aún, la reducción de
lo moral a lo económico da a las leyes económicas una necesidad fí-
sica y moral: estas leyes se encargan de establecer el orden más ade-

cuado para la realización del hombre, un orden que responda al mismo tiempo a las aspiraciones más íntimas de su ser. Tanto la moral como la física garantizarán las teorías económicas de la escuela" (40). Dado que el objeto principal de la ley natural consiste en la felicidad del género humano, que como dice Mirabeau (le père) el deber natural del hombre es vivir y ser feliz (41), la moral fisiocrática - deberá pues sintetizar "los medios necesarios para asegurar y multiplicar los alimentos, para conseguir el bienestar de cada mortal, su conservación su perpetuación" (42), en definitiva su felicidad. Pero estos medios consisten fundamentalmente en la posesión de bienes económicos, por cuya razón la propiedad se convierte para los - fisiócratas como ha señalado VACHET en "una vía de acceso privilegiada e incluso en la única vía de acceso a un nivel de producción económica que permite asegurar el bienestar necesario para la felicidad del hombre" (43). Ahora bien, esta propiedad está fuertemente influenciada por los condicionantes históricos en lo que surgió la teoría fisiocrática, y de este modo se plantea con un marcado acento rural. Así, dice LE TROSNE: "Puesto que el trabajo agrícola, único capaz de multiplicar los alimentos, exige como condición previa la propiedad de tierras y frutos, es evidente entonces que la propiedad se convierte en una institución necesaria derivada del orden físico" (44). Se gún esto, la propiedad de la tierra es contemplada por los fisiócratas con el hálito sagrado de un derecho natural e inviolable, y justificado en base a dos títulos: el trabajo y la autosuficiencia de la propiedad misma.

Siguiendo la tradición de Locke, los fisiócratas intentan fundamentar el derecho de propiedad en el trabajo. En una primera apreximación, se justifica mediante la ocupación, pero a su vez la ocupación (que podía haberse instaurado por la violencia), se concibe como un trabajo que transforma el objeto en una prolongación natural

y necesaria del trabajador. Como dice VACHET: "La ocupación, el trabajo diario sobre un bien que es limitado, constituye según los fisiócratas, el proceso legítimo de apropiación que individualiza el sistema general de propiedad" (45). Y según cita de Le Tresne, un objeto "no queda vinculado a un hombre más que en el momento en que éste se lo apropia por su trabajo. Este obtiene de la propiedad común los objetos necesarios para sus satisfacciones y los utiliza en su exclusivo beneficio; y nadie tiene derecho a privarle de lo que ha adquirido mediante un título tan legítimo" (46). El trabajo supone entonces un acto de individualización con respecto a la supuesta propiedad común de todos los bienes, y en este sentido Quesnay condena "la futilidad de esa idea abstracta del derecho natural de todo para todos" (47).

El trabajo justificaba pues, la acumulación primitiva y la consiguiente desigualdad entre los primeros capitalistas exentos de la obligación de trabajar y aquéllos que habían de vender su trabajo. De esta forma se produce un tránsito del trabajo como principal elemento mediador de apropiación, al capital al cual el trabajo se subordina. "Las inversiones en tierra, fuente exclusiva de fertilidad, escribe Baudeau, convierten los derechos de los propietarios en algo sagrado e inviolable, tanto para el estado como para cada uno de sus ciudadanos" (48). Es por lo tanto el capital el que hace que el trabajo produzca, de manera que puede afirmarse que constituye la causa primera de la productividad del trabajo. Así, podemos comprender a Turgot cuando escribe: "Todo trabajo implica inversiones, capital etc; para trabajar libremente, hay que disponer libremente también del capital necesario para la producción, es decir hay que ser propietario" (49). En esta afirmación, están implícitos ya los supuestos que exigen la libertad del capital y la íntima conexión entre propiedad y libertad. Dadas las bases hedonistas sobre las que se -

asienta la teoría fisiocrática al concebir la propiedad como el derecho de disfrutar, es lógico que se afirme que el derecho de propiedad no puede existir sin la libertad de disfrutar. Y esta afirmación afecta tanto a la propiedad personal y mueble como a la inmueble. - Desde una perspectiva fisiocrática, la propiedad mueble condiciona incluso la libertad y la propiedad personal pues eliminando el derecho de disfrutar de las cosas muebles, se elimina la libertad: "Sin la propiedad mueble -dice Mirabeau- no puede existir la propiedad personal; la esclavitud consiste en impedir por medios injustos la libre satisfacción de nuestras necesidades, en tanto que uno tenga la posibilidad de satisfacerlas" (50). Según esta proposición, corroborada por otros muchos autores de la escuela fisiocrática, parece que la libertad propugnada es un atributo exclusivo del propietario más que una cualidad de todo hombre. Y esto es efectivamente acorde con los principios fisiocráticos, aunque deba ser matizado. A este respecto, señala VACHET: "Dentro del nivel metafísico, es evidente - que para el doctor Quesnay y sus discípulos la libertad es condición de la propiedad y la causa de que podamos adquirirla" (51). Ahora - bien, la libertad metafísica es una pura abstracción que al concretarse en el terreno histórico y social, exige la propiedad como requisito de realización. De ahí, dice VACHET, "que los fisiócratas no - dejen de insistir de acuerdo con esta idea, en la desaparición de - todas las trabas que pudieran agobiarle pese a su naturaleza libre. El hombre tiene un derecho natural al bienestar, bienestar que sus propiedades le confieren. Su derecho básico a la felicidad exige, - por tanto, la liberación de la propiedad, de manera que el hombre - sólo es libre si posee los objetos de su felicidad" (52).

Aparece entonces puesto al descubierto, que la exigencia de - libertad universal proclamada por los fisiócratas, no es tal sino - la libertad del propietario, principio que arrastra como una de sus

consecuencias más importantes la libertad de competencia. En este sentido decía Turgot a Dupont de Nemours: "Su Señoría no ha considerado suficientemente el principio más concreto, más luminoso, más fecundo e incluso más preciso por su simplicidad y su generalidad: el principio de concurrencia y de la libertad del comercio, consecuencia inmediata del derecho de propiedad y de la facultad exclusiva que tiene cada individuo de saber cuáles son sus intereses mejor que nadie" (53). En este párrafo, observamos repetidos los motivos liberales más característicos que, con matices diferentes pueden hacerse extensivos a Locke y a los representantes de la libre competencia que brevemente hemos considerado. En los fisiócratas, aparecen justificados con toda claridad el derecho de propiedad y el de libre competencia como derechos naturales, investidos del poder y de la necesidad propia de las leyes físicas. No obstante, los principios de los fisiócratas, están muy condicionados por la sociedad agrícola y feudal a la que pretendían aplicarse. De hecho su mayor mérito fué el de liberalizar la propiedad territorial, y en este sentido, RUGGIERO refiriéndose a los fisiócratas ha dicho: "...la primera misión de las leyes consistirá en librar a la propiedad territorial de todas las trabas que la política feudal ha ido acumulando" (54). Esta liberalización de la propiedad territorial preanuncia - aunque de forma balbuciente, la moderna sociedad burguesa. Así según MARX, en el sistema fisiocrático se da una contradicción entre su envoltura feudal y su esencia burguesa. La consideración del propietario feudal de la tierra como capitalista al que se opone el trabajador libre, es para MARX una traducción de la sociedad feudal a una forma burguesa que aún no ha encontrado su forma específica (55). Según MARX, la más importante consecuencia burguesa que los fisiócratas van a extraer de su sistema, será precisamente la libertad de competencia (56).

Adam Smith: (1723-1790)

Con su obra Investigación sobre la Naturaleza y Causas de la Riqueza de las Naciones (1776), Adam Smith se erige en el verdadero padre de la Economía Política como ciencia moderna. De esta obra, frente a la que se sitúa Marx en múltiples ocasiones (57), vamos a analizar solamente el aspecto relativo a la libertad de comercio de la que Smith constituye su principal teórico. Refiriéndose a Smith dice RUGGIERO: "Quien lea su gran obra sobre la Riqueza de las Naciones no percibe quizá al pronto, la gran distancia que lo separa de los escritos de los fisiócratas. Smith sostiene también la supremacía agrícola y, además no disimula su antipatía hacia los industriales y los comerciantes. Pero tales antipatías son solo ocasionales y determinadas más que nada por la actitud proteccionista de ambas clases en aquéllos tiempos... Mas la originalidad de la concepción de Smith consiste más bien en haber desviado el centro de gravitación económica de la propiedad (híbrida mezcla de elementos jurídicos y económicos) a las empresas, sean industriales sean agrícolas. La nueva ciencia, pues, se separa de las antiguas instituciones familiares y sociales; repudia la estática jerarquía feudal de las clases que los fisiócratas sostenían" (58). No obstante, a pesar de estas importantes diferencias, a pesar de su visión más amplia, realista y sistemática, existen muchos elementos fisiocráticos presentes en Smith. En este sentido dice MARX: "A. Smith está muy ampliamente influido por las representaciones de los fisiócratas, y a menudo aparecen en su obra partes completas que pertenecen a los fisiócratas y que están en completa contradicción con los puntos de vista - por él presentados como específicamente suyos" (59). Uno de estos aspectos en el que se hallan reminiscencias fisiocráticas (aunque no nos atrevemos a decir que exista influencia directa), es el de la libertad de comercio que en Smith aparece formulado de una forma más

madura. A. Smith, hace continuas referencias en su obra al sistema de la libertad natural, y así por ejemplo en virtud del principio de la libertad natural denunciará los Estatutos 13 y 14 de Carlos II sobre el domicilio. Dichos Estatutos fueron dictados como consecuencia de anteriores disposiciones según las cuales toda parroquia estaba obligada a socorrer a sus pobres. Según esto, resultaba de suma importancia saber cuáles eran los pobres que pertenecían a cada parroquia. Los citados Estatutos "dispusieron que quien residiese cuarenta días seguidos en una parroquia, podía ganar la vecindad en ella, pero que dentro de este término sería lícito que los jueces de paz a instancias de los celadores o de los rectores, los enviaran a la parroquia en que últimamente hubiesen residido" (60). Para Smith, este principio suponía un estorbo a la libre circulación del trabajo entre un empleador y otro, e indirectamente a la libre circulación de capitales, "...porque la suma de estos que se puede invertir en cualquier actividad económica depende en gran parte de la cantidad de trabajo que se puede ocupar en la misma" (61). En definitiva, concluye Smith: "Hacer salir de una parroquia a un hombre que no cometió ningún delito, cuando ya la eligió como domicilio, es una violación manifiesta de la justicia y de la libertad natural" (62). Es este, un ejemplo entre muchos en el que la libertad natural aparece con una fuerza normativa a la que han de acomodarse las leyes económicas. Cualquier sistema o autoridad política que pretenda ir en contra de estas leyes, no hará más que "...retardar los progresos de la sociedad hacia la grandeza y riqueza verdaderas" (63).

De esta forma, una de las principales conclusiones de la obra de Smith, será la siguiente: "Prescritos enteramente todos los sistemas de preferencia o de restricciones, no queda sino el sencillo y obvio de la libertad natural, que se establece espontáneamente y por sus propios méritos. Todo hombre, con tal que no viole las leyes

de la justicia, debe quedar en perfecta libertad para perseguir su propio interés como le plazca, dirigiendo su actividad e invirtiendo sus capitales en concurrencia con cualquier otro individuo o categoría de personas" (64). En este sistema de la libertad natural, las funciones del Soberano, son recortadas al máximo y reducidas a tres: defender la sociedad contra la violencia o invasión de otras sociedades independientes, proteger a cada uno de los miembros de la sociedad contra la violencia de otros individuos dentro de esa misma sociedad, y erigir y mantener ciertas obras y establecimientos públicos (65). RUGGIERO resume así la teoría de Smith: "Toda la sociedad adquiere, pues, el aspecto de un organismo autónomo y que se basta a sí mismo. La única ley que regula eficazmente las relaciones internas es la libertad, esto es, la libertad en la formación de las empresas, en la división del trabajo social, en el cambio. No ha lugar en estas relaciones para la acción del Estado, que en vano y con daño intentaría sustituir el orden espontáneo de la naturaleza con un orden propio, artificial y efímero. Al Estado sólo corresponde una tarea externa de seguridad y de defensa que permita el libre juego de las fuerzas orgánicas. Y sólo en atención a esta tarea, Smith admite de mala gana algunas restricciones a la libertad comercial y la supervivencia de algunos privilegios antiguos". (66).

La obra de Smith, constituye el culmen de un proceso histórico y representa la expresión más madura de la teoría del laissez faire y del libre comercio. En realidad los economistas ingleses posteriores tales como Ricardo, Malthus, James Mill etc., no hacen más que desarrollar en este aspecto las doctrinas de Smith (67). Otro tanto, sucede en el continente, donde J.B.Say se erige en el principal divulgador de las teorías smithianas (68). Todas, (resulta casi ocioso decirlo), son bien conocidas por Marx, el cual se sitúa crítica-

mente ante ellos en sus obras económicas, y de forma especial en El Capital cuyo subtítulo es precisamente el de Crítica de la Economía Política.

El análisis de la libre competencia que acabamos de hacer, - quedaría incompleto si no fuese puesto en relación con el principio individualista, común a toda tradición liberal. El individualismo liberal según ha señalado VACHET, hunde sus raíces en la escolástica neotomista (S. Buenaventura, Scotus, Ockham) para la cual, el individuo adquiere una autonomía epistemológica que no tenía en el aristotelismo o el tomismo. Así, este "...individualismo metafísico que deshace la tradición escolástica, es sólo un primer paso en el desarrollo del individualismo moderno" (69). Un posterior desarrollo - del individualismo, le llevaría a adquirir muchas y variadas formas, una de las cuales sería precisamente la libre competencia. Como ha señalado RUGGIERO, : "La libertad industrial es también hija del individualismo moderno, es su hija predilecta" (70). Individualismo y libertad de comercio, se articulan a través de la creencia en la armonización del interés personal y el interés general. Una importante tradición de filosofía moral basada en esta creencia, ha justificado la búsqueda del propio provecho por parte del individuo, interpretándola como una contribución al bien común de la sociedad. En esta línea hemos de situar a BERNARD DE MANDEVILLE (1670-1733), el cual en su obra The Fable of the Bees or Private Vices Public Benefits, afirmaba que el vicio privado puede convertirse en un beneficio público. Según ha señalado COPLESTON, "...puede que Mandeville no sea un gran filósofo moral, pero es importante su idea de que el egoísmo privado y el bien público no son incompatibles, y esta opinión está implícita en la teoría del laissez-faire, tanto en política como en economía" (71). La fábula, fué conocida por A. Smith y es posible que ejerciera cierta influencia sobre sus ideas (72). Los -

fisiócratas a su vez, fueron muy influidos por HELVETIUS quien afirmaba que la propensión de los individuos a perseguir sus propios fines acarrearía el bienestar general (73). A. SMITH, recogiendo la tradición inglesa de Hume, Hutcheson y el propio Mandeville (pese a las notables diferencias que separaron a este último de los primeros), afirmará: "Ninguno se propone por lo general promover el interés público, ni sabe hasta qué punto lo promueve. Cuando prefiere la actividad económica de su país a la extranjera, únicamente considera su seguridad, y cuando dirige la primera de tal forma que su producto represente el mayor valor posible sólo piensa en su ganancia propia; pero en éste como en otros muchos casos, es conducido por una mano invisible a promover un fin que no entraba en sus intenciones. Mas no implica mal alguno para la sociedad que tal fin no entre a formar parte de sus propósitos, pues al perseguir su propio interés, promueve el de la sociedad de una manera más efectiva que si ésta entrara en sus designios. No son muchas las cosas buenas que vemos ejecutadas por aquéllos que presumen de servir sólo al interés públicos" (74). Comentando esta teoría de Smith, señala RUGGIERO: "El fondo de esta concepción es evidentemente individualista: - el interés económico personal constituye la fuerza motriz. Pero es un individualismo que se dilata hasta comprender toda la sociedad, gracias a un ingenuo sentimiento atomístico por virtud del cual el interés colectivo resulta ser la suma de los intereses particulares. (75).

Marx, conoce esta tradición individualista que esquemáticamente acabamos de presentar. Aparte de la doctrina del propio Smith, - Marx conoce a Mandeville a través de su fábula a la que cita expresamente (76) y a los partidarios de la teoría de la armonización entre el interés privado y el público; entre estos últimos a los que también cita expresamente, se encuentran Helvecio, Helbach y Bentham (77).

Spinoza y la libertad de pensamiento:

Dentro de la tradición liberal que estamos considerando, hemos de situar a Spinoza (1632-1677), como uno de los precursores de la teoría democrática y más ardientes defensores de la autonomía y libertad del individuo. No obstante, a primera vista, Spinoza podría ser considerado como un absolutista, discípulo de Hobbes, defensor del estado totalitario y del poder como fundamento del derecho. Si bien esta interpretación puede sostenerse, es también innegable su actitud en favor de la democracia y de la libertad individual. ¿Cómo conciliar ambas afirmaciones?. Para resolver esta cuestión, convendría citar una distinción que, para interpretar a Spinoza, hace LACHARRIERE entre la soberanía del Estado concebida como poder del Estado y la soberanía democrática concebida como un poder en el Estado. Es decir, se deslindaría el aspecto jurídico puro (al modo positivista), del aspecto político (extrajurídico) del Estado. (78).

Concebida desde un punto de vista jurídico, la soberanía del Estado no podría ser enjuiciada o legitimada por un Derecho natural superior de contenido moral. En este sentido, Spinoza se muestra contrario a las tesis del Derecho natural clásico, y entronca -según Lacharrière- con el moderno positivismo jurídico. Es cierto que Spinoza habla de Derecho natural, pero lo hace en un sentido completamente diferente al tradicional. "Por derecho e institución natural -dice SPINOZA- no entiende otra cosa que las reglas de la naturaleza de cada individuo, según las cuales concebimos a cada uno determinado naturalmente a existir y a obrar de cierto modo" (79). Y esta determinación del individuo se entiende como una participación en el derecho que la naturaleza o Dios, tiene sobre todo (80). Al afirmar que la potencia de toda la naturaleza no es sino la potencia de todos los individuos reunidos, "...se deduce por tanto, que cada individuo tiene un derecho sobre todas las cosas que puede al-

canzar, es decir, que el derecho de cada uno se extiende hasta donde se extiende el poder determinado" (81). Y aclara SPINOZA que este derecho del individuo no se deduce de forma racional: "...el derecho natural de cada hombre no se determina por la sana razón, sino por el grado de su poder y de sus deseos" (82).

Pero al igual que se dice del individuo, puede decirse del Estado en cuanto soberano: "...de que el derecho natural se determina por el sólo poder de cada uno, se deduce que en tanto que uno cede a otro este poder, sea por fuerza, sea voluntariamente, otro tanto le cede necesariamente de su derecho, y por consiguiente, que aquél que dispone de un soberano derecho sobre todos, tiene un soberano poder para sujetarlos por la fuerza o por el temor del último suplico tan universalmente temido. Cuyo derecho conserva en tanto que tiene el poder de ejecutar lo que quiere; de otro modo manda precariamente y nadie está obligado si no quiere a obedecerle" (83). He aquí la expresión más hobbesiana y más positivista realizada por Spinoza. De la interpretación literal de esta frase, se infiere la justificación de cualquier tipo de gobierno, monárquico, aristocrático o democrático, ya que la autoridad del Estado sólo descansa en su poder efectivo, y éste no se funda en un pacto social realizado desde un estado de naturaleza, al modo de Hobbes, Locke o Rousseau. Es cierto que Spinoza habla también de un pacto social (84), no obstante, como señala LACHARRIERE, su concepción es distinta de la de aquéllos autores pues: "...el derecho natural tal como lo ha definido, no se berra de ninguna manera ante el orden social. No solamente sobrevive sino que permanece directamente sin el intermediario del contrato social" (85). Los dirigentes tienen derecho a imponer su voluntad y los súbditos a liberarse de este poder instaurado por el pacto, ya sea porque no lo consideren útil conforme a los dictados de la razón, o bien porque su deseo, avaricia, cólera o envidia

así se le dicten (86). De esta forma, y considerando sólo este aspecto de la doctrina política de Spinoza, podría afirmarse, al igual que lo hiciera Filmer de Hobbes, que su teoría lo mismo puede justificar a un Cromwell que a un Carlos (87).

La defensa de la democracia, se plantearía en otro plano distinto del jurídico-positivo. Spinoza, partiría de la ficción de que un determinado régimen, está condicionado por una investidura popular (88). Ahora bien, ésta investidura popular puede dar lugar a una monarquía, una aristocracia o una democracia, sin que ninguno de estos regímenes ostente una legitimidad superior a los otros dos. Cada uno de ellos se constituye sobre el plano del derecho positivo, con una soberanía ligada a su potencia efectiva. En este sentido, - dice SPINOZA: "Quien quiera que tenga el poder soberano, sea uno sólo, sean pocos, o sean todos por último, tienen ciertamente el derecho de mandar cuanto quiera, y por esto cada uno ha transferido a otro, ya voluntariamente, ya cohibido por la fuerza, su potestad de defenderse, le ha renunciado del todo su derecho natural y se ha sometido por consecuencia a obedecer absolutamente en todo; lo cual - debe hacer sea el rey, sean los nobles o sea el pueblo, lo que guarden el poder que recibieron y que fué el fundamento para transferir su derecho" (89). Cuando nos preguntamos acerca de cuál de estos tres regímenes es más conveniente, pasamos de una cuestión jurídica-positiva a una cuestión de teoría política. Desde este punto de vista, la preferencia de Spinoza por la democracia es evidente y así lo demuestra el siguiente párrafo: "Y creo haber con esto demostrado - claramente los fundamentos del gobierno democrático; he preferido tratar de esta forma de gobierno porque me parecía la más natural y la más aproximada a la libertad que la naturaleza concede a todos los hombres. En él nadie transfiere a otro su derecho natural, de manera que no pueda deliberar en el porvenir, sino que este poder resi-

de en la mayoría de la sociedad toda, de la cual él constituye una parte; de este modo todos quedan iguales, como antes en el estado -natural" (90). Para Spinoza existe una íntima conexión entre los conceptos de democracia y libertad, y el término medio que sirve de eslabón entre ambos, es el concepto de razón. La libertad en el individuo consiste para Spinoza en conducirse según la razón; y no puede llamarse libre aquél que se conduce a su antojo. "Verdaderamente -dice SPINOZA- aquél que es llevado por sus deseos y no puede ver -ni hacer nada de lo que le es útil, es propiamente siervo, y sólo -es libre el que con ánimo íntegro vive según las reglas de la razón" (91). El requisito de la racionalidad es igualmente aplicable a la colectividad, al poder soberano. El Estado debe concebirse como una empresa de la razón, y debe en su propio interés ponerla en práctica. El poder soberano está en su derecho -según SPINOZA- de mostrarse arbitrario, cruel y comportarse de un modo absurdo, pero si así lo hiciera, sería en su perjuicio. "Por esto -dice- sucede raras veces que imperen altos poderes absurdos, pues a ellos mismos incumbe, para prosperar y conservar el imperio, consultar el bien común y dirigirlo todo según los consejos de la razón. Los imperios violentos como ha dicho Séneca, no han durado nunca" (92). Y para SPINOZA, la mejor forma de gobierno que puede realizar los principios de la razón, es la democracia: "...en los imperios democráticos son menos -de temer los absurdos, porque es casi imposible que la mayor parte de una asamblea convenga en un absurdo". (93).

Según lo expuesto, se podría afirmar de forma taxativa que para Spinoza, la democracia es el régimen de la mayor libertad, el cual se construye mediante el ejercicio de la razón, o, invirtiendo los términos, que sólo mediante la libertad el Estado puede hacerse racional. En este sentido, afirma LACHARRIERE interpretando a Spinoza: "El Estado debe ser organizado de manera que los imperativos de la

razón y de la libertad se impongan a sus dirigentes, tanto como sea posible, por la fuerza misma de las instituciones" (94). Y, corroborando esta interpretación dirá SPINOZA: "Repito que no es el fin del estado convertir a los hombres de seres racionales en bestias • en autómatas, sino por el contrario, que su espíritu y su cuerpo se desenvuelvan en todas sus funciones y hagan libre uso de la razón sin rivalizar por el odio, la cólera • el engaño, no se hagan la guerra con ánimo injusto. El fin del estado es, pues, verdaderamente la libertad" (95).

Vista pues, la identidad existente entre los conceptos de democracia, libertad y razón, se extrae como consecuencia ineludible, la necesidad de que el Estado reconozca las libertades necesarias - para la formación de la razón, para la discusión de los asuntos generales, con el fin de que sometidos todos a la mutua crítica, sea imposible convenir en el absurdo. No podría darse un Estado democrático, si no se reconociesen las libertades imprescindibles para la fundamentación de la decisión política. A la luz de este intento por construir un Estado democrático, libre y racional, hay que interpretar todo el Capítulo XX del Tratado Teológico Político, en el que - "se hace ver que en un Estado libre, es lícito a cada uno no sólo - pensar lo que quiera, sino decir aquéllo que piensa". El poder soberano, no puede ordenar todas las cosas a su capricho. En vano ordenaría a un súbdito que tuviese odio a quien debiese un beneficio, - que amase al que le hubiese ocasionado un daño, que no se defendiese de las injurias, que no deseara libertarse del miedo y otras muchísimas cosas de este género que son consecuencia necesaria en las leyes de la humana naturaleza (96). Una de las cosas que el poder soberano no podría ordenar, por ir en contra de las leyes de la naturaleza, sería la renuncia a la facultad de razonar por parte de - sus súbditos. Así, dice SPINOZA: "Cualquiera que sea, pues, el dere

che que los soberanos tienen sobre todas las cosas, y a que se les crea intérpretes del derecho y de la religión, nunca, sin embargo, han podido hacer que los hombres no juzguen de las cosas con su propio ingenio y que no sean por ellos aceptadas de éste o del otro modo" (97). La facultad de juzgar y razonar es algo que pertenece "al derecho de cada uno y que nadie puede ceder aunque quiera" (98). Por esta razón, el Estado que intentara someter la libertad de juzgar y de pensar de cada uno, tendría un desgraciado éxito. Otra cuestión, sería la libertad de exteriorización de la opinión. Sobre la lengua, el Estado sí tendría potestad, pero dada la tendencia del hombre a confiar sus opiniones a sus semejantes, resultaría un gobierno violentísimo -dice SPINOZA- "aquél en que se niegue a cada uno la libertad de decir y de enseñar lo que piensa" (99).

El individuo, debe ceder al poder soberano el derecho de obrar conforme a su pensamiento, ya que caso de no hacerlo, no se podría vivir pacíficamente, pero no puede ceder el derecho de poder expresar su pensamiento. En este sentido, afirma SPINOZA: "...si alguno demuestra que cierta ley repugna a la sana razón, y piensa que debe ser por esta causa derogada, si somete esta su sentencia al juicio del soberano (en quien reside la potestad de establecer y derogar las leyes) y nada trabaja durante este tiempo contra lo prescrito en las leyes, merece bien de la república y es un excelente ciudadano. Pero si al contrario, hace acusar al magistrado de iniquidad y atrae contra él los odios del vulgo e intenta sediciosamente derogar él mismo aquella ley, en vez del magistrado, es seguramente un perturbador y un rebelde" (100). Spinoza contraponen aquí dos tipos de acción política, valora la acción crítica y racional frente al empleo de medios directos. Por medio de la razón, los gobiernos se hacen pacíficos, mientras que los otros medios fundados en el odio, la cólera e el engaño, sólo engendran violencias. En consecuencia, si -

pretende lograrse un gobierno pacífico y templado, hay que dejar - libre curso a la razón, a la libertad de cada uno. "Per lo tanto - -dice SPINOZA- cuante menos se concede a los hombres la libertad de pensar, más se les aparta de su natural estado, y por consecuencia, más violentamente se reina" (101). La libertad de expresión, es según le dicho, el medio más idóneo para la formación de una decisión política racional, para la realización de una democracia que al tiempo que constituye el estado más próximo a la naturaleza, es también el más pacífico. (102).

Per derivación, podría afirmarse como lo hace LACHARRIERE, que la formación de la decisión política exigiría también, aparte de la libertad de expresión expresamente reconocida por Spinoza, otra serie de libertades democráticas imprescindibles para la formación de la voluntad colectiva, tales como las de reunión y asociación, así como la seguridad es decir, la protección contra las tentativas de intimidación y las venganzas ejercidas por los agentes de la autoridad (103). Aunque esto es ir más allá de lo dicho por Spinoza, es indudable que su doctrina sobre la libertad de pensamiento, da pie para una fundamentación de las restantes libertades democráticas.

En lo que respecta a su influencia sobre Marx, resulta sorprendente comprobar cómo en los primeros artículos de éste sobre la libertad de prensa, resuenan muchos argumentos spinozianos. Y esto no es pura coincidencia, sino que se fundamenta en una asimilación efectiva que Marx realizó de la obra de Spinoza. En este sentido, un marxólogo de la categoría de M. RUBEL, ha dicho: "La manera en que Marx concibe la libertad de prensa hace recordar mucho la doctrina expuesta por Spinoza hace alrededor de dos siglos en su Tratado Teológico-Político, y en especial en el último capítulo de este libro titulado "Donde se muestra que en un Estado libre es lícito a cada cual pensar lo que quiere y decir lo que piensa". Este título es co

me una variante de la exclamación de Tácito, citada por Marx a guisa de epílogo. Gracias a sus cuadernos de lectura sabemos que a fines de 1841 se había entregado al estudio de la filosofía política y había hecho amplios resúmenes de la citada obra de Spinoza" (104).

Es cierto que la influencia de Spinoza no es la única presente en los escritos de Marx sobre la libertad de prensa. Junto a ella, y a las concretas circunstancias históricas en que se redactaron - (las cuales analizaremos en su momento), se podría citar la larga - tradición del pensamiento ilustrado francés y en concreto de Voltaire, cuyo eco llegó a Marx a través de su padre, gran admirador del siglo de las luces (105).

NOTAS BIBLIOGRAFICAS

CAPITULO.- I

- 1) Guido DE RUGGIERO Historia del Liberalismo Europeo, trad de C. G.Posada, Madrid (Pegaso), 1944, Introducción p. LXXXVIII.
- 2) Georges BURDEAU Le Liberalisme, Paris (Du Sevil), 1979, p. 7.
- 3) Harlod LASKI: El Liberalismo europeo, trad. de Victoriano Miguélez, México (F.C.E.), 1969, p. 12.
- 4) Así BURDEAU, Op.cit. (nota 2), p. 8.
- 5) En estas notas coinciden básicamente aparte de Burdeau, Ruggiero y Laski ya citados los siguientes autores: A.VACHET, "La Ideología liberal", trad. Pablo Fernández Albaladejo, Valentina Fernández Vargas, Manuel Pérez Ledesma, Madrid (Fundamentos), 1972, G. GENTILE. La Idea Liberal, trad. de Calogero Speziale México (UTEHA), 1961. Gregorio PECES-BARBA MARTINEZ, Tránsito a la Modernidad y Derechos fundamentales, Madrid (Mezquita), 1981, (vid. Cap.5. - Los rasgos de la sociedad y de la cultura en los siglos XVI y XVII) R.KUHNL Liberalismo y Fascismo dos formas de dominio burgués, - trad. de Ramón Ibero. Barcelona (Fontanella), 1970.
- 6) Así se conciben las consideraciones históricas de los Derechos fundamentales realizadas por A.TRUYOL. Los Derechos Humanos, Madrid, (Tecnos), 1968. J.CASTAN TOBEÑAS. Los Derechos del Hombre Madrid. (Reus), 1976. F.HARO-TECGLEN. Una frustración: Los derechos del Hombre. Barcelona (AYMA) 1969, J.RIVERO. Les libertés publiques I -Les droits de l'homme; Paris (PUF), 1973, aunque se limita a analizar los orígenes de la Declaración Francesa de 1789. Y en el mismo sentido el libro de J.ROBERT Libertés Publiques, Paris (Montchrestien), 1971. En lo que respecta a los antecedentes del marxismo es interesante la obra de Carlos VALVERDE. Los orígenes del marxismo. Madrid (B.A.C.). 1974.
- 7) G.DE RUGGIERO. Op.cit. nota 1. vid. toda la Introducción.
- 8) KUNHL considera el ascenso económico de la burguesía como uno de los precedentes más importantes de la teoría liberal... Op.cit. nota 5, p. 18. Sobre la caracterización del burgués. Vid. la clásica obra de W.SOMBART. El burgués (contribución a la historia espiritual del hombre económico moderno). trad. María Pilar Lorenzo. Madrid (Alianza), 1979.
- 9) LASKI, Op.cit. nota 3, p. 17.
- 10) Jhon LOCKE, Ensayo sobre el Gobierno Civil; trad de A.Lázaro Ros, Madrid, (Aguilar), 1973, Secc. 4.
- 11) C.B.MACPHERSON, La Teoría Política del individualismo posesivo, De Hobbes a Locke, trad. de J.R.Capella, Barcelona.(Fontanella) 1970, p. 173.
- 12) LOCKE, Op.cit. nota 10, Secc. 25.

- 13) Ibid.
- 14) Op.cit. Secc. 27.
- 15) Vid. Op.cit. Secc.27 y Secc 31. así como MACPHERSON. Op.cit. - nota 11, p. 175.
- 16) LOCKE, Op.cit. Secc.32.
- 17) Op.cit. Secc.36, cit. por MACPHERSON, Op.cit. p. 176.
- 18) Op.cit. Secc. 50.
- 19) MACPHERSON, Op.cit. p. 180.
- 20) LOCKE, Op.cit. Secc. 50. cit. por MACPHERSON, p. 181.
- 21) Así lo interpreta MACPHERSON que a este respecto habla de dos niveles de consenso en LOCKE, en Op.cit. p. 182.
- 22) LOCKE. Op.cit. Secc. 37.
- 23) LOCKE. Op.cit. Secc. 37 y MACPHERSON, Op.cit. pp. 183 y ss.
- 24) Vid. LOCKE, Secc. 27 y MACPHERSON, Op.cit. p. 186.
- 25) LOCKE. Op.cit. Secc. 85.
- 26) Vid. MACPHERSON, pp. 188 y ss., LOCKE establecería una distinción entre la propiedad del trabajo y la propia vida, la cual al contrario que el trabajo, es inalienable. "nadie tiene un poder arbitrario absoluto sobre sí mismo, o sobre cualquier otro para destruir su propia vida o para quitarle la vida o la propiedad a otro" (Secc. 135).
- 27) MACPHERSON, Op.cit. p. 191.
- 28) Ibid.
- 29) Vid. K. MARX, Teorías sobre la Plusvalía, OME, 45, pp. 378 y ss. NEW 26.1, pp. 341 y ss. Aquí Marx cita las obras: Of Government bII, ch.V; Works 1768, VII, 7 th edit. Some Considerations of the consequences of the lowering of interest, and raising - the value of money, y también consta que leyó el Ensayo sobre el entendimiento humano, vid. MEW, 2, p. 681.
- 30) K. MARX, La Ideología Alemana, trad. de Wenceslao Roces, P. 634. MEW, 3. p.510.
- 31) Teorías Sobre la Plusvalía, OME 45, p. 381, MEW 261, p. 343.
- 32) K. MARX/ENGELS, La Ideología Alemana, p. 228, Nota de Marx y Engels.
- 33) BURKE, Works 1852, III, 185. Tanto esta cita como el resumen que sigue están tomados de la voz Jhon HAMPDEN, en Dictionary of National Biography, Vol. VII, edited by Sir Leslie Stephen and Sir Sidney Lee, From the Earliest Times to 1900, Published since 1917 by the Oxford University Press, London, Humphrey Milford 1937-38.

- 34) Op.cit., Vol. XV, Voz PETTY
- 35) Ibid. Vol. IV. Voz CHILD.
- 36) Georges SABINE, Historia de la Teoría Política, trad. de Vicente Herrero Madrid (F.C.E.), 1978, p. 402.
- 37) Resumen extraído de Dictionnaire de Biographie Française sous la direction de M.Prévost et Roman d'Amat, Paris (Librairie Le touzey et Aüc), 1954, T. VI.
- 38) K.MARX, Extractos de Lectura de 1844, en OME.5, p. 295.
- 39) K.MARX, Teorías sobre la Plusvalía, OME-45, p-20. MEW 261, p.21
- 40) A.VACHET, Op.cit. (nota 5), T.II, p. 27.
- 41) MIRABEAU, Les devoirs, Paris, 1780, pp. 40 y 49.
- 42) BAUDEAU, Ephemerides du citoyen, 1767, cit. por G.WENLERSSE, Le mouvement physiocratique en France de 1756 a 1770, Alcan, Paris 1910, T.II, p. 108, cit. por A.VACHET. Op.cit. p. 26.
- 43) A.VACHET, Op.cit. p. 31.
- 44) LE TROSNE, Ordre Social, p. 31, cit. por J.A.MOURANT, The Physiocratic Conception of Natural Law, Chicago 1943, p. 26 cit. por VACHET, Op.cit. p.32.
- 45) A.VACHET, op.cit. p. 41
- 46) cit. por A.VACHET, op.cit. p. 41.
- 47) QUESNAY, Le Droit Naturel, p. 732, cit. por VACHET, op.cit. p. 42.
- 48) Op.cit.(nota 42), p. 362, cit. por VACHET, Op.cit. p. 45.
- 49) Cit. por A.MASTIER, De la philosophie de Turgot, Paris 1962, p. 247, cit. por VACHET, Op.cit. p. 46.
- 50) MIRABEAU, 7ª Lettre sur la legislation, T.II, p. 433 cit. por VACHET, Op.cit. p. 51.
- 51) A.VACHET, Op.cit. p. 54.
- 52) Op.cit. p. 55.
- 53) Lettre du 20 fevrier 1766, Oeuvres, Vol II, p. 507, cit. por VACHET, p. 54, Marx describe a Turgot como el representante - más resuelto de la libre competencia, el defensor de la usura, el maestro de A.Smit en Ideología Alemana, p. 640 MEW 3, p.514
- 54) DE RUGGIERO, Op.cit. Nota 1, Introducción p.XLU.
- 55) K.MARX, Teorías Sobre la Plusvalía, OME 45, p. 22 MEW 261, p.23
- 56) Ibid.

- 57) En todas sus obras económicas importantes, Marx hace numerosas citas de A.Smith.
- 58) G.de RUGGIERO, Op.cit. (Nota 1), Introducción p. LXII y LXIII.
- 59) K.MARX, Teorías Sobre la Plusvalía, OME 45, p. 43, MEW 26.1, p. 41, Hasta qué punto se da influencia o simple paralelismo es algo que está en discusión, así contradiciendo a MARX, E.WHITTAKER dice: "Anteriormente se creía que la doctrina fisiocrática tenía mucho que ver con las ideas expresadas por Smith en su obra pero el descubrimiento de notas tomadas de sus anteriores conferencias en Glasgow, indican que la orientación básica de su pensamiento estaba ya establecida antes que entrara en contacto con los fisiócratas", en Historia del Pensamiento Económico. - (trad. de Cristóbal Larra Beutel) México (FCE), 1948, p. 177.
- 60) A.SMITH, Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones, trad. de Gabriel Franco, México. (F.C.E.), 1981, p. 132.
- 61) Op.cit. p. 131.
- 62) Op.cit. p. 137.
- 63).Op.cit. p. 612.
- 64) Ibid.
- 65) Vid. Op.cit. p. 613.
- 66) G.de RUGGIERO, Op.cit. p. LXIII.
- 67) Así lo afirma por ejemplo E.WHITTAKER en Op.cit. nota 59, p.180.
- 68) Sirva a título de ejemplo el siguiente párrafo de SAY: "Cuando la autoridad se atraviesa en el camino de este curso natural de las cosas y dice que el producto que vas a crear, que rinde la mayor ganancia y que por consiguiente es el más demandado, no es en modo alguno el más adecuado a tus circunstancias y debes producir algún otro, evidentemente dirige parte de las energías de la Nación hacia un objeto menos deseado a costa de otro que se desea con mayor urgencia" en Traité d'Economie Politique, - cit. por WHITTAKER, Op.cit. p. 181.
- 69) A.VACHET, Op.cit. T, I, p. 122 y en general T I, Cap. III.
- 70) G.de RUGGIERO, Op.cit. p. LV.
- 71) Frederik COPLESTON, Historia de la Filosofía, T.5. de Hobbes a Hume; trad. de Ana Doménech, Barcelona (Ariel), 1973, p. 171.
- 72) Así lo afirma E.WHITTAKER, Op.cit. p. 175.
- 73) Ibid. p. 176.
- 74) A.SMITH, Op.cit. nota 60, p. 402.
- 75) G.de RUGGIERO, Op.cit. p. LXIV

- 76) Vid. K.MARX, Teorías sobre la Plusvalía, OME-45, p. 407 MEW 26.1, p.366.
- 77) Vid. K.MARX, La Sagrada Familia OME, 6, p. 152.
- 78) René de LACHARRIERE, Etudes sur la Theorie democratique (Spinoza, Rousseau, Hegel et Marx), Paris, 1963, p. 15.
- 79) Baruch de SPINOZA, Tratado teológico Político, trad. Emilio Reus y Bahamonde, Salamanca (Sigueme) 1976, Cap. XVI, 2.
- 80) SPINOZA, Op.cit. Cap. XVI, 3.
- 81) Op. cit. Cap. XVI, 4.
- 82) Op.cit. Cap. XVI, 7. Esta equiparación entre derecho-poder-deseo, ha justificado el gran interés que Spinoza ha suscitado en las modernas filosofías del deseo, siendo interesante citar a este respecto las obras de DELEUZE. "Spinoza y el problema de la expresión trad. de Horst Vogel Barcelona (Muchnik). 1975, y Spinoza, Kant y Nietzsche; trad. Emilio Monge, Barcelona (Labor), 1974.
- 83) SPINOZA, Op.cit. Cap. XVI, 27
- 84) Vid. Op.cit. Cap. XVI, 13,14, 15, 25.
- 85) R.de LACHARRIERE, Op.cit. nota 78 y 17.
- 86) SPINOZA, Op.cit. Cap. XVI, 26 y 21.
- 87) cit. por LASKI, Op.cit. nota 3, p. 92.
- 88) SPINOZA Op.cit. Cap XVI, 25.
- 89) Op.cit. Cap. XVI, 38.
- 90) Op.cit. Cap. XVI, 36.
- 91) Op.cit. Cap. XVI, 32.
- 92) Op.cit. Cap. XVI, 29.
- 93) Op.cit. Cap. XVI. 30
- 94) R.de LACHARRIERE, Op.cit. nota 78, p. 31.
- 95) SPINOZA, Cap. XX. 12.
- 96) Vid. Op.cit. Cap. XVI, 2.
- 97) Op.cit. Cap. XX, 6.
- 98) Op.cit. Cap. XX.3.
- 99) Op.cit. Cap. XX,9.
- 100) Op.cit. Cap. XX, 15.
- 101) Op.cit. Cap. XX,

- 102) Para DELEUZE, la libertad de pensamiento en Spinoza es más que un simple medio para la democracia un fin en si mismo; y en - esto se apoyaría para interpretar a Spinoza en clave anarquista. Así afirma refiriéndose a Spinoza: "Mientras el pensamiento es libre luego vital, nada está comprometido; cuando deja de serlo, todas las demás opresiones se vuelven posibles y ya realizadas, cualquier acción se vuelve culpable y toda vida se ve amenazada. Ciertamente es que el filósofo halla en el Estado democrático y los medios liberales las condiciones más favorables. Pero en ningún caso confunde sus fines con los de un Estado, ni con los objetos de un medio, puesto que solicita en el pensamiento fuerzas que escapan tanto a la obediencia como a la falta..." (Op.cit. nota 82), p. 10. y más adelante dice: "(Spinoza) por todas partes donde está no pide, no reclama - con más o menos posibilidades de éxito, más que ser tolerado, él y sus fines insólitos, y según esa tolerancia juzga el grado de democracia, el grado de verdad que una sociedad puede soportar, o bien al contrario, el peligro que amenaza a todos los hombres". Op.cit. Spinoza, Kant, Nietzsche, p. 11.
- 103) R.de LACHARRIERE, Op.cit. p. 36. También se ha llegado a hablar de un derecho a la insurrección reconocido por Spinoza, así Madelaine FRANCES "La liberté politique chez Spinoza" en Revue philosophique, 1958, nº 3.
- 104) Maximilian RUBEL, Karl Marx Ensayo de Biografía Intelectual. trad. de Saul Karsz. Buenos Aires (PAIDOS), p. 38.
- 105) Vid. Cap. 5 de esta Parte.

CAPITULO II

Rousseau: la igualdad ante la ley y los derechos democráticos.

Presupuestos de su filosofía política:

Recientemente, COLLETTI ha observado como en las interpretaciones contemporáneas de Rousseau se acentúan los aspectos políticos - de su pensamiento en detrimento de los morales que ocuparon a la crítica de hace medio siglo (1). El propio ROUSSEAU en sus Confesiones parece subordinar la moral a la política cuando dice: "He visto que todo dependía radicalmente de la política y que por mucho que lo intentara, ningún pueblo sería jamás otra cosa que la que la naturaleza de su gobierno le hiciera ser. Así, la gran cuestión del mejor gobierno posible me parecía se reducía a ésta: ¿Cuál es la naturaleza del gobierno capaz de formar el pueblo más virtuoso, más ilustrado, más sabio, en fin el mejor tomando esta palabra en su sentido más amplio?". (2). Esta preocupación por el papel formativo y educativo de la política, tiene su expresión más madura y elaborada en El Contrato Social, publicado en 1762 y del que aparecerá un primer manuscrito en 1758. Sin embargo, El Contrato Social es la culminación de un proceso iniciado hacia 1743 con el proyecto de un trabajo sobre las Instituciones políticas y continuado a través de su Discurso sobre el origen de la desigualdad de 1753 y su artículo sobre Economía política aparecido en la Enciclopedia de 1755.(3)

A continuación, pasamos a analizar sumariamente los puntos esenciales de la filosofía política de Rousseau en base a sus dos obras fundamentales; el Discurso y el Contrato, sobre las que se han fundado la mayor parte de las interpretaciones las cuales analizaremos posteriormente.

En el Discurso sobre el origen de la desigualdad, Rousseau intenta establecer la distinción entre el hombre natural y el hombre civil. ¿Cómo separar -se pregunta Rousseau- lo que pertenece al -

hombre por su propio fondo y lo que las circunstancias y los progresos le han añadido? (4). Rousseau reconoce la dificultad que entraña describir e conocer al hombre natural dada la deformación a que se ve sometido nuestro entendimiento, y precisamente por eso las caracterizaciones del estado de naturaleza han de ser concebidas como intentos aproximativos, no como hechos históricos. En este sentido dice: "He comenzado ciertos razonamientos, he aventurado algunas conjeturas con la esperanza menos de resolver la cuestión que con la intención de esclarecerla y reducirla a su verdadera dimensión... pues no es empresa ligera la de separar lo que hay de original y de artificial en la actual naturaleza del hombre, y conocer bien un estado que ya no existe, que quizá no ha existido, que probablemente no existirá jamás y del cual sin embargo es necesario tener nociones ajustadas a fin de juzgar con exactitud de nuestro estado presente" (5). Con estas consideraciones previas, Rousseau establece una caracterización del hombre en estado de naturaleza mediante una serie de notas entre las que destaca la igualdad. Los hombres dice Rousseau, "Son por naturaleza tan iguales entre sí como lo son los animales de cada especie antes de que distintas causas físicas hubiesen introducido en algunos las variedades que allí observamos" (6). Además de iguales, los hombres en estado de naturaleza son bondadosos para con los demás: "En realidad -dice- nada es tan dulce como él en estado de naturaleza, colocado por la naturaleza a distancia igual de la estupidez de los brutos y de las luces funestas del hombre civil y limitado igualmente por el instinto y y la razón para guardarse del mal que le amenaza, está retenido por la piedad natural para no hacer daño a nadie por ninguna razón e incluso habiéndolo sufrido él" (7). El proceso de desigualdad se inaugura en primer término por el establecimiento de la ley y del derecho de propiedad, en segundo por la institución de la magistratura

y por último al convertirse el poder legítimo en poder arbitrario (8). La sociedad, el hombre civil aparecen así como degradaciones frente a un modélico estado de naturaleza del que dirá ROUSSEAU: "Cuanto más se reflexiona, más claramente se ve que este estado era el menos sujeto a las revoluciones el mejor para el hombre y que no debió salir de él más que por algún funesto azar que nunca debía haber tenido lugar en nombre de la utilidad común. El ejemplo de los salvajes que casi todos se encuentran en este punto, parece confirmar que el género humano estaba hecho para permanecer siempre ahí" (9).

Llegados a este punto, hemos de resaltar como lo ha hecho LA CHARRIERE que el término naturaleza o natural tiene en Rousseau un sentido anfibelógico ya que estas expresiones se aplican "tanto a la situación presocial (el estado de naturaleza, el hombre que no es elevado a la cualidad de ciudadano) como a los imperativos profundos que deben ser puestos en práctica por la vida social" (10). Esta distinción es importante para interpretar adecuadamente El Contrato Social que aunque aborda una problemática distinta, incorpora las conclusiones fundamentales del Discours. El principal propósito que anima al Contrato Social es el de legitimación de las leyes y en definitiva de la autoridad de unas personas sobre otras. "Quiero averiguar -dice ROUSSEAU en la Introducción- si en el orden civil puede haber alguna regla de administración legítima y segura tomando a los hombres tal como son y a las leyes tal como pueden ser" (11). Comentando este párrafo, señala MOREAU: "Rousseau -va a averiguar si la sociedad puede ser organizada de tal modo que las exigencias sociales no contraríen la naturaleza, que la ley no sea un obstáculo para la libertad ni para los intereses del individuo, que el derecho no se oponga a la naturaleza, la justicia a la utilidad" (12). Esta legitimación que el Contrato Social pretende

encontrar, no hay que buscarla desde un punto de vista genético, - remontándose a supuestas normas emanadas en el estado de naturaleza. En este sentido, Rousseau critica en los primeros capítulos del Contrato Social dos formas de naturalismo: la que considera al derecho como una institución natural y la que lo basa en la fuerza. En la única sociedad natural, la familia, no puede hablarse de derecho pues los vínculos que ligan a padres e hijos se extinguen de forma natural y en el caso de que pretendan ser perpetuados, se precisa una convención (13). Tampoco puede basarse el derecho en la fuerza pues de lo contrario perdería su carácter de legítimo, en este sentido dice ROUSSEAU: "El más fuerte no lo es siempre demasiado para ser constantemente amo o señor si no transforma su fuerza en derecho y la obediencia en deber" (17).

Por lo cual, ante la imposibilidad de fundar el derecho en la naturaleza, ROUSSEAU acudirá a las convenciones y en este sentido dice: "Puesto que ningún hombre tiene autoridad moral sobre su semejante y puesto que la fuerza no constituye derecho alguno, quedan sólo las convenciones como base de toda autoridad legítima entre los hombres" (15). Ahora bien, estas convenciones a su vez tienen que ser legitimadas y lo serán por su referencia a la naturaleza en cuanto sistema normativo, es decir por su referencia al derecho natural. De esta forma, Rousseau a la hora de fundamentar el derecho del orden civil se encuentra igualmente distante de los partidarios del derecho natural que de los teóricos del contrato, y en este sentido ha dicho MOREAU: "(Rousseau) critica severamente a Greco, quien apela abusivamente al derecho natural; pero no se oponía con menos vigor a Hobbes, que había defendido la teoría del contrato" (16).

En este esfuerzo por lograr una convención justa, Rousseau excluye como ilegítimo el pactum subiectionis mediante el que el es-

clave • un pueblo entero se someterían a su déspota. Contra Grocio que admitía el pacto por el cual un pueblo podía darse • someterse a un rey en aras de su tranquilidad y seguridad, e incluso contra Locke que daba pie para justificar la servidumbre en base al propio consentimiento (17), ROUSSEAU sostiene que el pacto mediante el cual un hombre aliena su libertad es ilegítimo e inmoral: - "Renunciar a su propia libertad es renunciar a su cualidad de hombre, a los derechos de la humanidad, incluso a sus deberes. No hay ninguna compensación posible para quien renuncia a todo. Semejante renuncia es incompatible con la naturaleza del hombre y privar de toda libertad a su voluntad es privar de toda moralidad a sus acciones" (18). Por otra parte según Rousseau, la legitimidad del pactum subiectionis, estaría condicionada al pacto por el que un pueblo se constituye como tal es decir al pactum unionis (19). En esta tesis ROUSSEAU coincide con Hobbes para quien la soberanía se constituiría no a través de un pacto entre el pueblo y el rey, sino entre los propios súbditos que se comprometerían recíprocamente a acatar la voluntad del jefe (20). Sin embargo el pacto de Hobbes y el de Rousseau tienen un carácter distinto ya que mientras Hobbes busca la eficacia, Rousseau persigue la legitimidad de la soberanía. Como ya hemos apuntado, esta legitimidad sólo podría lograrse para Rousseau por su referencia a la naturaleza, por el mantenimiento - tan grande como fuera posible dentro del orden civil, de los atributos naturales del hombre entre los que destacarían la libertad, la igualdad y la posesión.

En definitiva lo que se propone ROUSSEAU es "Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con toda la fuerza común a la persona y los bienes de cada asociado, y por la que, uniéndose cada cual a todos, no obedezca sin embargo más que a sí mismo y permanezca tan libre como antes" (21). El problema fundamental que se

plantea entences es el de cómo salvaguardar la libertad natural, la persona y los bienes dentro de esta asociación (22). La solución - consistirá en una alienación total, en una transferencia absoluta - de la fuerza y de la libertad individual que sólo así podría partir de un plano de igualdad evitando todo tipo de dominación o despotismo particular. La alienación total a la asociación de los derechos individuales, permite la creación de una soberanía absoluta identificada con la voluntad común que por principio en cuanto referida - al interés general es voluntad general. La noción de voluntad general, es cualitativamente distinta de la voluntad común, no es una - suma de voluntades particulares que tienden a un objeto privado y - particular sino que su objeto es el interés común, "...debe partir de todos para aplicarse a todos y pierde su rectitud natural cuando tiende a algún objeto individual y determinado" (23). Es así como a través del concepto de voluntad general, Rousseau resuelve el problema planteado sobre la legitimación de la soberanía. Acomodándose a la voluntad general, el individuo no obedece más que a sí mismo y - permanece tan libre como antes de entrar en asociación con los demás. No obstante, vamos a ver como esta conciliación entre libertad y autoridad, individuo y comunidad, no es igualmente valorada por los - intérpretes de Rousseau.

El problema de la libertad individual.

Expuestas a grandes rasgos las líneas directrices del pensamiento político de Rousseau, es preciso analizar con más detenimiento por la importancia que tiene para nuestro tema, la cuestión de - cómo armonizar su exigencia de libertad con los principios de alienación de derechos a la comunidad. En torno a este punto, se han desarrollado interpretaciones de muy distinto signo que pueden ser - sintetizadas en las siguientes:

a) Interpretación totalitaria.— No hay duda de que la interpretación totalitaria puede encontrar apoyo en el propio ROUSSEAU cuando afirma por ejemplo: "Para que el pacto social no sea un formulario vano, implica pues tácitamente el compromiso único que puede dar fuerza a los otros de que el que se niegue a obedecer a la voluntad general será obligado a ello por todo el cuerpo; lo cual no significa otra cosa sino que se le obligará a ser libre" (24). En el mismo sentido, ROUSSEAU dibuja al poder soberano con caracteres absolutistas y casi despóticos con respecto al individuo: "Como la naturaleza da a cada hombre un poder absoluto sobre todos sus miembros, el pacto social da al cuerpo político un poder absoluto sobre todos los suyos: y es este poder el que dirigido por la voluntad general, lleva... el nombre de soberanía" (25). Incluso llegará a afirmar la posibilidad de que el soberano se sustraiga al control de las leyes: "...es contrario a la naturaleza del cuerpo político -dice- que el soberano se imponga una ley que no pueda infringir... De donde se ve que no hay ni puede haber ninguna clase de ley fundamental obligatoria para el cuerpo público, ni siquiera el contrato social" (26). Todas estas citas y otras similares, han permitido elaborar la tesis de un Rousseau totalitario, siendo Benjamín CONSTANT su primer y más destacado representante. CONSTANT en sus Principios de Política señaló que el "Contrato Social, tan frecuentemente invocado en favor de la libertad era de hecho el instrumento más terrible de todos los géneros de despotismo" (27). "No es verdad -dice refiriéndose al Contrato Social- que todos los asociados adquieren los mismos derechos que ceden, no todos ganan el equivalente de lo que pierden, y el resultado de lo que sacrifican, es, o puede ser, el establecimiento de una fuerza que les quite lo que tienen" (28). Siguiendo la tradición de Constant y prolongando sus mismos argumentos J.L.TALMON ha subrayado el carácter totalitario aunque democrático de la filosofía política de Rousseau (29). Entre nosotros, el profesor TRUYOL -

parece seguir esta línea de pensamiento cuando afirma: "En realidad los textos de Rousseau dan pie para la interpretación autoritaria y la liberal, según el lugar donde se ponga el acento. Es indudable su posición democrática. Pero creemos difícil no tener que calificar de totalitaria, o por lo menos de autoritaria, la democracia roussoniana, si nos atenemos al tono dominante" (30).

b) Interpretación individualista. - Según esta teoría, Rousseau sería partidario de un individualismo moral y religioso e incluso antisocial, enfrentándose de esta forma a un exagerado panteísmo político (31). Ante el presunto conflicto observado en Rousseau entre panteísmo político y libertad individual concebida como libertad anárquica, vendría a subrayarse esta última como más característica de su pensamiento político. El planteamiento de tal conflicto lo encontramos incluso en KELSEN, quien habla de una transformación de la libertad de la anarquía en la libertad de la democracia en los siguientes términos: "La transformación del concepto de libertad pasando de ser representativa de la no sumisión del individuo a la autoridad del Estado a concebirse como una cooperación del individuo en ésta, refleja el tránsito de liberalismo a la democracia... Así, la democracia -siempre que el poder del Estado sea exclusivamente determinado por los individuos sujetos a él- es compatible aún con el mayor predominio del poder del Estado sobre el individuo e incluso con el total aniquilamiento de la "libertad" individual y con la negación del ideal del liberalismo" (32). KELSEN aunque considera a Rousseau como el primer teórico de la democracia, no deja de destacar "la gran importancia que para él tiene la libertad como base y eje de su sistema político" (33). Una libertad que tendría ciertas connotaciones anárquicas según KELSEN, y que permitiría a los individuos no conformes con el contrato social originario, constitutivo -

del Estado "separarse de la comunidad y sustraerse a la vigencia del orden social mediante la negación de este" (34). Entrecando con esta interpretación, podríamos hacer referencia a las tesis que acentuarían en Rousseau su preferencia por la libertad y autonomía del hombre en estado de naturaleza en perjuicio del carácter más limitado de la libertad civil. La figura paradigmática de Robinson Crusoe, profundamente individualista, antisocial e inconformista, que sin duda, como ha mostrado G. PIRE, influyó poderosamente en el filósofo ginebrino, justificaría la interpretación de un Rousseau libertario. (35).

c) Interpretación conciliatoria.— Las anteriores interpretaciones, presentaban una contradicción irreductible entre los principios de igualdad y libertad, derivando según afirmasen una u otra, hacia un totalitarismo negador de la libertad o hacia un liberalismo antisocial. La posibilidad de aunar en Rousseau estos dos principios, es una tarea no exenta de dificultades que no obstante ha sido ensayada por algunos autores. G. DELLA VOLPE, describe así el problema: "Que la igualdad o justicia es la libertad y que, en suma, la tesis es inmediatamente su propia antítesis: esta es la contradicción en términos, la aporía fundamental en que aparece enredado este Rousseau a los ojos de la crítica actual" (36).

R. MONDOLFO, ha procurado la síntesis de estos dos términos a través del punto de conexión de la personalidad o dignidad de la persona. En este sentido dice: "...quien restituye al principio de la personalidad su verdadero valor ético y el significado humano que le atribuía Rousseau, ve, por el contrario aclararse el problema de las relaciones entre el hombre y la sociedad, entre el derecho natural y el Estado, entre la libertad y la voluntad general" (37). La libertad como ya hemos visto, es un principio inequívocamente afirma

de por Rousseau. Su proclamación del carácter irrenunciable e inalienable de la libertad, así como el imperativo de ruptura de las cadenas impuestas por la sociedad para reconquistar la libertad natural, no ofrecen dudas (38). Para MONDOLFO, esta libertad rousseauniana es expresión de la dignidad de la persona: "Rousseau -dice- es el verdadero fundador del moderno principio de libertad entendido como exigencia de dignidad humana. En la libertad de los utilitarios, la personalidad se reduce a mero instrumento de provecho social, en cuyo nombre podría también ser negada o reprimida; en la libertad de Rousseau se eleva a su valor de fin en sí; y en cuanto es y debe ser fin, se proclama su irreductibilidad a la posición de medio para la consecución de finalidades exteriores" (39). Y a su vez, de la libertad así concebida, deriva el postulado de la igualdad como consecuencia inexcusable: "La libertad afirmada como exigencia de dignidad humana, nos pone ante el hombre como hombre, la igualdad constitutiva de todos: la personalidad como sujeto de derechos es un principio universalista, en el cual libertad e igualdad se presentan como dos fases de una misma exigencia" (40).

Con otra fundamentación aunque concluyendo en la misma identidad de libertad e igualdad, LACHARRIERE ha criticado las interpretaciones de Rousseau hechas por los liberales más reclacitrantes (como Constant) de los que afirma: "Bajo el pretexto de proteger las libertades contra el poder del que no considera más que el elemento político central, tiende a multiplicar las fuentes secundarias pero innumerables de opresión.... Entrega al débil a la libertad del fuerte, al asalariado a la de los patrones, al individuo a los dirigentes de grupos... Si las libertades aisladas son consideradas legítimas y todas igualmente bajo este aspecto puramente negativo, el Estado paralizado no puede poner en práctica la libertad global de la colectividad en querer tal justicia o tal progreso" (41). Precisamente -

la voluntad general descrita por Rousseau vendría a identificarse - con una libertad colectiva y desarrollaría desde un punto de vista colectivo la libertad del mayor número de individuos. Como señala - LACHARRIERE: "Aunque más incompleta que inexacta, la teoría del poder presentada por Rousseau como libertad, no sufriría en ningún modo - al incorporar la idea de un conflicto de libertades, haciendo notar que este conflicto se resuelve por el menor sacrificio...También el poder democrático se acomoda a las libertades sin negar su enfrentamiento, ya que consagra el mayor número posible de éstas" (42). Efectivamente podría darse según LACHARRIERE un conflicto entre la libertad colectiva representada por la voluntad general y la libertad individual; pero este conflicto no debería afectar nunca a las libertades democráticas: "...las libertades necesarias para la determinación política es decir, las libertades de pensamiento, de palabra, de prensa, de reunión y la seguridad que protege la independencia de los ciudadanos frente al arbitrio, no entran como partes en el conflicto sino que los trascienden y son sustraídas a los ataques del poder democrático ya que este poder emana de ellas" (43). De esta forma, la libertad es considerada como una exigencia de la democracia • como un requisito de la igualdad inicial de la que han de partir los miembros de toda asociación política. "La libertad -dice LACHARRIERE- se presenta como un corolario de la igualdad que es preciso reconocer necesariamente entre las voluntades individuales,... la elección de las orientaciones y los fines, es decir la decisión política, queda en un dominio donde ninguna voluntad particular podría producir el menor título para imponerse en detrimento de otra." (44).

Por último, también podríamos incluir dentro de esta línea interpretativa a aquellos autores que incluso como los que acabamos de citar, entroncan con los postulados de un moderno neoliberalismo (no

anárquico ni exageradamente individualista), y que hacen participar a Rousseau de esta concepción. En este sentido se puede citar a CHAPMAN quien mediante su crítica a Talmen y a las interpretaciones totalitarias hace de Rousseau un liberal a la altura del siglo XX (45).

d) Interpretación marxista.— La interpretación marxista ha coincidido durante mucho tiempo con la versión individualista de Rousseau. Según ha señalado COLLETTI, el propio Marx, condicionado por la interpretación hegeliana y más extendida en Alemania durante la época en que desarrolló su pensamiento, habría considerado a Rousseau en clave iusnaturalista e individualista (46). Sin embargo, el libro — de G.DELLA VOLPE Rousseau y Marx, ha supuesto hasta cierto punto, — un cambio en la valoración de Rousseau por parte del pensamiento — marxista el cual analizaremos al estudiar la influencia que las concepciones roussonianas ejercieron sobre Marx. Con todo, pese a la acentuación de la componente igualitaria que Della Volpe realiza en base al Discurso sobre la desigualdad, es inevitable según COLLETTI — "no tener en cuenta el carácter todavía libertario e individualista" que marca a esta obra y al pensamiento de Rousseau en general. Así según COLLETTI, se pone de manifiesto la imposibilidad incluso para las mentes más vastas y anticipadoras de "trascender los límites y la razón histórica del propio tiempo" (47).

Su influencia sobre la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano:

Algunas de las interpretaciones que hemos considerado, tienen buena parte de extrapolación del pensamiento de Rousseau al sacarlo de su contexto histórico e intentar adaptarlo a determinadas concepciones ajenas a ese contexto. Es evidente que en toda la obra de Rousseau, existen muchas sugerencias de distinto significado que difi-

cilmente pueden reducirse a una fundamental. Esto ha permitido hacer de Rousseau con la misma facilidad un liberal, un totalitario, un romántico o un socialista. Y si resulta difícil conciliar la variedad de interpretaciones con un originario pensamiento auténtico de Rousseau no le es tanto verificar la influencia histórica que "de hecho" ejerció sobre tales interpretaciones. Lo dicho resulta especialmente válido con respecto a la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano. Si no está muy claro para algunos intérpretes que dicha Declaración respondiera a los auténticos postulados roussonianos, sí lo está de forma casi unánime la conciencia que sus redactores tuvieron de ser herederos de Rousseau.

Para los representantes de la interpretación totalitaria, la conexión de Rousseau con la Declaración de Derechos, no puede sostenerse en el terreno de los principios. De este modo, JELLINECK contrapone el individualismo absoluto que inspira a la Declaración de Derechos al panteísmo político que anima al pensamiento de Rousseau, concluyendo en la incompatibilidad de ambos (48).

Desde otras perspectivas se ha subrayado también la deformación del pensamiento de Rousseau operada por los revolucionarios de 1789, y así S. PETREMENT dice: "La bella y generosa revolución de 1789 en la medida en que ha intentado aplicar los principios de Rousseau sobre todo a partir de la Convención, ha sido un error. Nuestro autor no habría ni aconsejado ni aprobado una revolución que no hubiese sido ante todo una revolución de las costumbres" (49). Y G. RIVERO aún reconociendo la influencia de Rousseau sobre la Declaración, dice: "La idea -fundamental en su sistema- según la cual el hombre, en el contrato social se entrega enteramente a la sociedad sin retener nada para él, habría condenado incluso el principio de una Declaración de derechos, ya que ésta no es otra cosa que el catálogo de derechos que el hombre puede oponer al poder" (50).

Sin embargo, si salimos del terreno de los principios, parece difícil negar la influencia histórica de Rousseau sobre la Declaración de Derechos, pues como dice RUDE: "Rousseau tuvo un significado muy distinto para los revolucionarios franceses de 1789, los patriotas corsos, los aristócratas franceses • los nobles polacos y, a diferencia de Voltaire, no simpatizaba con los nativos subprivilegiados de Ginebra, que buscaron su ayuda. De hecho de haber estado vivo, Rousseau hubiera condenado a los sans-culottes parisinos de 1793 por el uso que hacían de sus enseñanzas, tan decididamente como Lutero condenara a los campesinos rebeldes alemanes 270 años antes. Todo esto no hace más que subrayar la convicción de que lo importante en la historia no son las ideas en sí mismas, ni tampoco las intenciones de sus autores, sino el contexto político y social en el que circulaban y la utilización que hacen de ellas aquéllos que las leen y las asimilan" (51). Análogamente, señala MONDOLFO: "Ha sido objeto de discusiones repetidas la cuestión de si la Declaration des droits de 1789.... estaba o no inspirada en las doctrinas de Rousseau. Pero los mismos que pretenden establecer un antagonismo entre la Declaración y el Contrato social, no pueden negar que todo el período de la Revolución francesa sea una continua glorificación de Rousseau, en cuyo honor se instituyen fiestas, cuyo ingreso en el Panteón se celebra; que es saludado como "le premier fondateur de la Constitution française"; del que son discípulos entusiastas Mirabeau, Robespierre, Saint Just, Marat, Condorcet etc; a cuyo nombre se recurre siempre como a autoridad decisiva, en las discusiones de la Constituyente, de la Legislativa y de la Convención" (52).

Reconocida pues, la influencia de Rousseau sobre la Declaration de Droits, se hace necesario analizar en qué puntos concretos se realiza. Ante todo, en el mismo enunciado de la Declaración, es fácilmente reconocible la huella de Rousseau. La distinción entre

derechos del hombre y derechos del ciudadano, es una prolongación - de la distinción rusioniana entre libertad natural y libertad civil. (53). Los derechos del hombre serían los existentes en el estado de naturaleza con anterioridad a la constitución de la sociedad, los - derechos del ciudadano aquéllos adquiridos como consecuencia del - Contrato Social y la correspondiente formación de la ciudad.

Otra afirmación expresiva del influjo rusioniano, lo tenemos - en el artículo primero de la Declaración de 1789 que dice: "Los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos" (54), correlate por una parte, de las palabras con las que comienza el Capítulo primero del Contrato Social: "El hombre ha nacido libre...", y por otra, de la decidida defensa de la igualdad hecha por Rousseau en el Discours. No obstante, el postulado igualitario de Rousseau se - halla presente con más vehemencia en la Declaration de Droits de - 1793, donde, a diferencia de la de 1789, se considera la igualdad - como uno de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre - (Art.2º), y se dispone con una mayor claridad que "Todos los hombres son iguales por naturaleza y ante la Ley" (Art.3º) (55).

El principio proclamado en el Art. 2º de la Declaración de - 1789, según el cual "La meta de toda asociación política es la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre", está sin duda influenciado por el intento rusioniano de crear una asociación en la que cada asociado permanezca tan libre como antes de entrar en ella, y en la que se protejan su persona y sus bienes, es decir, sus derechos naturales de libertad, seguridad y propiedad.(56).

Por último, los redactores de las Declaraciones de derechos - francesas, pudieron encontrar un apoyo doctrinal en Rousseau al elaborar su definición de libertad. Tanto el Art. 4º de la Declaración de 1789 como el Art. 6º de la Declaración de 1793, definen la libertad como el poder de hacer todo lo que no dañe a los demás (o a sus

derechos). Dicha definición puede ser puesta en relación con la concepción ruseñiana de la libertad civil en cuanto distinta de la libertad natural. Tanto una como otra son concebidas negativamente por los límites que las describen (57). Mientras la libertad natural sé lo estaría limitada por las fuerzas individuales, la libertad civil vendría circunscrita por la voluntad general, que de esta forma se presenta como algo negativo que limita la tendencia individualista originaria de la libertad. El límite impuesto por la voluntad general es en sustancia el mismo que el señalado por "los demás" (vocablo que al contraponerse elípticamente al yo, acentúa el carácter individualista de la libertad), en cuanto sujetos de esa voluntad general limitadora de la voluntad y el poder individuales. Asimismo, este límite se identifica con el señalado por la Ley, toda vez que ésta se considera como "expresión de la voluntad general" (58).

Vemos pues, que, aún basándose en Rousseau, los redactores de las Declaraciones de derechos francesas, lo interpretan en un sentido marcadamente individualista. La idea central de libertad que en las Declaraciones es exaltada y valorada positivamente, encuentra su límite en los demás, en la voluntad general, en la Ley, los cuales, aunque no de una forma expresa conllevan cierto carácter negativo al oponerse a la libertad individual. Según lo expuesto anteriormente, y sin negar el influjo histórico de Rousseau sobre las Declaraciones de derechos francesas, podemos decir que éstas se basan en una interpretación unilateral de sus ideas. Frente a la interpretación individualista, creemos que en Rousseau, la voluntad general y la ley como expresión de la misma, tienen un inequívoco carácter positivo, y si algún conflicto pudiera surgir entre ellas y la libertad individual habría de resolverse en beneficio de las primeras. - (59). Junto a éste, hemos de apuntar otro aspecto del pensamiento de Rousseau olvidado u omitido por la Declaration de droits, consisg

tente en la concreción del principio representativo. Mientras que Rousseau era partidario de la democracia directa y de la ausencia de cuerpos intermedios para expresar la voluntad general (60), los revolucionarios franceses al transferir a la Asamblea de representantes, la facultad de expresar la voluntad general, falseaban el pensamiento de Rousseau (61).

No obstante, frente a lo que hemos considerado falseamientos de la doctrina de Rousseau, existen otros puntos en las Declaraciones que parecen recoger lo más genuino de su pensamiento. Entre ellos merece destacarse la proclamación hecha por la Declaración de 1793 (la más rusioniana de todas) acerca del carácter positivo de la Ley, que en cuanto expresión de la voluntad general, no puede ordenar más que lo que es justo y útil a la sociedad, ni prohibir más que lo que le es dañoso (Art. 4º). Declaración de principio que unida a la clara afirmación del principio de igualdad (Art. 3º), parece atenuar el carácter individualista con el que, como ya hemos visto se define la libertad.

Su influencia sobre Marx.

Para la interpretación totalitaria, Rousseau habría ejercido sobre Marx una influencia directa. El contenido de esta influencia estaría constituido por la idea de completa sumisión del individuo a la comunidad, por la negación de la libertad individual en beneficio de la igualdad. Si según esta interpretación, en Rousseau se encuentran los orígenes de la democracia totalitaria, en Marx y en los regímenes políticos autodenominados marxistas, el carácter totalitario de la democracia llegaría a su máxima concreción. En este sentido se da un sorprendente paralelismo entre la crítica que los liberales ochocentistas y un concreto Constant, dirigen a Rousseau, y la que en este siglo un liberal como HAYECK, hace de los postulados socialistas (62).

Frente a esta interpretación, MONDOLFO, por medio del concepto de "personalidad", pretende enlazar a Rousseau en primer lugar con la Declaración de derechos del hombre y del ciudadano y posteriormente con el socialismo marxista. A este respecto afirma: "...la acción socialista más fecunda que se desarrolla del pensamiento de Rousseau es la que tiene su origen en el principio de la personalidad" (63). La forma concreta en que este principio pasaría a Marx, sería a través de Feuerbach: "Feuerbach que heredará el culto de la humanidad de su padre el jurista Anselmo v. Feuerbach entusiasta de Rousseau, en el que saludaba "al amigo de la humanidad" -con su - reale Humanismus había ofrecido a Marx el programa: del aniquilamiento a la reintegración de la Menschlichkeit" (64).

En el propio campo marxista ya hemos visto como en un primer momento se tendía a menospreciar el influjo de Rousseau al considerarlo dominado por un burgués individualismo atomista. Esta sería la interpretación dominante en Alemania en los primeros lustros del siglo XIX y la que condicionaría la siguiente afirmación de HEGEL: "Pero su defecto (de Rousseau) consiste en haber aprehendido la voluntad sólo en la forma determinada de la voluntad individual (tal como posteriormente Fichte), mientras que la voluntad general no era concebida como lo en y por sí racional de la voluntad, sino como lo común, que surge de aquella voluntad individual en cuanto consciente. La unión de los individuos en el estado se transforma así en un contrato que tiene por lo tanto como base su voluntad particular, su opinión y su consentimiento expreso y arbitrario. De aquí se desprenden las consecuencias meramente intelectivas que destruyen lo divino en y por sí y su absoluta autoridad y majestad" (65). Según COLLETTI esta lectura hegeliana de Rousseau parece haber condicionado el juicio de Marx y justificaría por sí misma la escasa referencia que de Rousseau se hace en su obra (66). Esta hipótesis, vendría avalada -

por la afirmación del propio MARX en la Introducción a los Grundrisse donde habla de las grandes Robinsonadas, es decir de las teorías que presentaban al hombre aislado en estado de naturaleza "como un ideal cuya existencia corresponde al pasado" (67). Es evidente que Rousseau podría ser perfectamente integrado en esta tradición y ya señalamos a este respecto sus estrechos vínculos con la novela de Defoe (68).

G. Della Volpe, ha marcado un giro dentro de la tradicional interpretación marxista (69). Ante todo, arremete contra la interpretación de MONDOLFO según la cual el marxismo se reduciría a un mero apéndice de la Declaración de Derechos y a una afirmación de la libertad y de la personalidad humana (70). La imposibilidad de realizar tal derivación se debe fundamentalmente al carácter abstracto - con el que según Della Volpe, aparece el concepto de personalidad en Rousseau y en la Declaración de Derechos y que no puede ser transferido al marxismo. "La igualdad -dice Della Volpe- es considerada en función de la libertad, o sea de la persona, pero no a la inversa: porque la persona que tiene como atributo todas las libertades naturales, es el hombre independiente, abstracto, presocial, el hombre - presencia ajena a ese modo de existencia que es la coexistencia, - convivencia o socialidad, en el cual la instancia de la igualdad o justicia, asume un sentido positivo y específico" (71). Mientras para Mondolfo y los intérpretes liberales de Rousseau, los principios de igualdad y libertad son fácilmente armonizables y encuentran su concreción en las Declaraciones de derechos, para Della Volpe, igualdad y libertad son dos principios claramente contradictorios y su armonización se resuelve en distintas soluciones según se ponga el acento en uno u otro principio. La igualdad puede ser concebida en función de la libertad o bien la libertad en función de la igualdad. En el primer caso, estaríamos en presencia de lo que Della Volpe llama

ma libertad civil • burguesa, la cual consistiría en la reivindicación "parlamentaria" de las libertades "naturales" del individuo contra el gobierno regio-absoluto, en la libre iniciativa económica, - en la seguridad de la propiedad (burguesa) y en las libertades personales de conciencia, de culto, de prensa, etc. (72). Frente a - ella, la libertad igualitaria consistiría en el derecho de cualquier hombre al reconocimiento social de sus cualidades y capacidades - personales, sería la instancia democrática, verdaderamente universal del mérito, es decir de la potenciación social del individuo y por lo tanto de la personalidad (73). La libertad civil según Della Volpe, estaría presente en Rousseau, pero solo como una parte y no la más valiosa de su pensamiento, como una sugerencia que la Declaration de droits desarrolló y agotó. La parte más viva y actual del pensamiento de Rousseau, que trasciende la Revolución burguesa de - 1789 y que el marxismo hereda, sería entonces el problema de la libertad igualitaria, es decir la libertad del individuo de desarrollar sus aptitudes y ocupar el lugar que le corresponda en la sociedad conforme a su mérito. Ahora bien, la libertad igualitaria no ha de confundirse con un igualitarismo abstracto y meramente nivelador (tipo Babeuf), sino que implica "la racionalidad de una igualdad consistentes en una proporcionalidad universal de desigualdades • diferencias de valor (civil • social) e individuales empíricas. Es el concepto de una sociedad igualitaria no niveladora, constituida de modo que pueda realizar en y para sí misma un tipo de igualdad • justicia resuelta en una proporcionalidad universal de diferencias sociales y personales". Para Della Volpe esto solo es posible realizarlo en la legalidad socialista y en este sentido habla del "rigor con que el marxismo-leninismo estima la instancia igualitaria ruse-niana del mérito personal, a propósito de la distribución de los productos del trabajo en la sociedad comunistas" (74). La muestra de -

que esta libertad igualitaria, expresamente teorizada por Rousseau, se halla presente en Marx, sería el siguiente ideal expresado en la Crítica del programa de Getha: "De cada cual según sus capacidades; a cada cual, según sus necesidades" (75).

A la hora de valorar la influencia de Rousseau sobre Marx, - estamos de acuerdo con Della Volpe sobre la imposibilidad de establecer una conexión entre ambos a través de la Declaración de derechos del hombre y del ciudadano. Ya hemos visto como dicha Declaración efectuó una interpretación individualista de Rousseau y como - Marx seguramente influido por la opinión de Hegel, habría interpretado a Rousseau en clave individualista, colocándole entre los constructores de Robinsonadas. Al considerar a Rousseau y a la Declaration en un mismo apartado caracterizado por el individualismo burgués, Marx se habría distanciado del primero en base a los mismos argumentos que empleó para criticar a la Declaration (76). Sin embargo, es innegable la influencia que sobre Marx ejerció el filósofo ginebrino. Lo que sucede es que el influjo de Rousseau sobre Marx se efectúa en sentido contrario al ejercido sobre la Declaration, - concretándose en aquellos aspectos que ésta relegó a un segundo plano. La herencia de Rousseau se centra para Marx, en la valoración de la comunidad frente al individuo, en la exaltación del principio igualitario frente al libertario y en la peculiar concepción de su sistema representativo; aspectos que pasamos a considerar a continuación:

a) Valoración de la comunidad: Ya hemos visto como la teoría de Rousseau, da pie para una interpretación totalitaria, en la que se destacan los rasgos societarios o comunitarios en perjuicio de los individuales. Pese a la cita de Hegel que hemos hecho, en la cual se acusa a Rousseau de permanecer aún en una perspectiva individualista, existen serios fundamentos para entroncar el concepto de

libertad de Hegel con el de Rousseau (77). La exaltación de la voluntad general, de la libertad civil frente a la natural, y la afirmación de la importancia de la política, sitúan a Rousseau en una postura superadora de un estrecho individualismo, aunque inevitablemente condicionada por sus coordenadas históricas. Precisamente en esta línea se sitúa la única cita expresa que Marx hace de Rousseau; en ella, éste aparece como lo contrario de un individualista: "Quien se atreve a emprender la institucionalización de un pueblo, debe sentirse en condiciones de cambiar, por así decirlo, la naturaleza humana, de transformar cada individuo -que por sí mismo es un todo perfecto y solitario- en parte de un todo mayor del que este individuo recibe de algún modo su vida y su ser;... de substituir por una existencia parcial y moral la existencia física e independiente... Es preciso que le quite al hombre sus fuerzas propias, para darle otras que le serán extrañas y de las que no podrá usar sin la ayuda del otro" (78). Aquí, vemos como Rousseau valora positivamente la creación de la sociedad; el hombre sólo y aislado en el estado de naturaleza, debe ser superado y engarzado en un todo mayor. Es preciso alterar su constitución natural para "fortalecerla" (frase omitida por Marx en su cita) y esto se logra mediante su unión a los demás, mediante la socialización de sus "fuerzas propias". Aunque Marx cita este párrafo para mostrar los caracteres con los que Rousseau dibuja "la abstracción del hombre político", aunque Rousseau se refiere a la oposición del hombre natural y del ciudadano y Marx lo hace de la oposición entre hombre de la sociedad civil y hombre político, - existe un paralelismo claro en sus argumentaciones. Para Rousseau, el tránsito del hombre natural al ciudadano, la entrada en sociedad del hombre aislado, implica un progreso. Para Marx, sólo cuando el hombre real de la sociedad civil recoge en sí al ciudadano, es decir, cuando socializa sus fuerzas propias, puede alcanzar la libertad. Tan

te en uno como en otro caso, salvando las distancias que separan a ambos autores, se propugna una superación del individuo aislado mediante su integración en la comunidad y el auxilio de los otros.

b) La igualdad: Ya vimos como la Declaration de droits de 1793 recogía el principio igualitario de Rousseau, no obstante, al ser puesto en relación con la definición de libertad dada en su Art. 6º, perdía buena parte de su sentido originario. Se trataba como ha indicado Della Volpe, de una igualdad vista a la luz de la libertad. - El propio Marx, después de criticar el concepto de libertad de la Declaración de 1793, afirma que la igualdad propugnada por dicha Declaración, se reduce a "la igualdad de la liberté" (79). Sin embargo su actitud crítica con respecto al principio de igualdad formulado por la Declaración de 1793, no quiere decir que se deba negar la profunda inspiración igualitaria de Marx. No vamos a repetir otra vez las consideraciones de Della Volpe sobre este punto, pero estamos de acuerdo en que el concepto de una sociedad igualitaria no niveladora, está firmemente arraigado en el pensamiento de Marx y nutrido en la inspiración rousoniana (80). Esta inspiración igualitaria y rousoniana, es reconocida también por autores no marxistas, así G. VEDEL dice: "Una sociedad de iguales no puede ser opresiva, he ahí la clave de la obra de Rousseau... Si una sociedad está compuesta por iguales, los intereses de todos son los mismos... en consecuencia, es un accidente sin contenido el que hace que se pertenezca a la mayoría o a la minoría... La minoría puede reconocer en la voluntad de la mayoría su voluntad propia pues las divergencias de opinión, no tienen raíces profundas; a pesar de todas las divergencias de opinión, no son hombres diferentes quienes se oponen... Así interpretado, el pensamiento de Rousseau es muy próximo al pensamiento profundo de Marx... la diferencia está en el sentido dado a la igualdad.

Rousseau escribe en una época en la que la desigualdad más llamativa es la desigualdad ante la ley. Pensará pues que la igualdad jurídica bastará para realizar su ideal. Al contrario, Marx verá lo esencial de la desigualdad en la distinción concreta y no solamente jurídica de los capitalistas y los proletarios. En el fondo Rousseau piensa en la supresión de las clases en el sentido del siglo XVIII. Marx pensará en términos del siglo XIX en las clases económicas" (81). A esta afirmación, tendríamos que hacer una salvedad, que en el joven Marx, también encontramos la lucha por la igualdad ante la ley. El Marx anterior a la Cuestión Judía, aún no ha roto con la herencia de los revolucionarios franceses por lo que su igualitarismo es más próximo al definido en la Declaración de 1793, y asume una forma más legal que social. A este respecto es interesante señalar la inspiración rusioniana del artículo de Marx sobre los Hurtos de leña, en el que ROSSI descubre indudables "resonancias del Rousseau del segundo Discurso" (82).

c) El principio representativo: Como ya hemos visto los revolucionarios franceses, emitieron toda referencia al principio de la democracia directa que Rousseau preconizaba de forma inequívoca en el Contrato Social. Es cierto que el Art. 3º de la Declaración de derechos de 1789, influido por Sieyès, disponía que: "El origen de la soberanía reside esencialmente en la nación: Ningún órgano ni individuo pueden ejercer autoridad que no emane expresamente de ella" (83). Pero de hecho, la soberanía era ejercida por la Asamblea Nacional - sin ninguna conexión con el pueblo (término que en los primeros revolucionarios se identifica con la nación). Como señala LACHARRIERE: "...la concepción que se impuso en Francia desde la Revolución rechaza categóricamente todo lo que podría ligar la voluntad del elegido a la del Cuerpo electoral. Excluye la iniciativa popular, el referéndum legislativo, la relación del elegido ante sus electores, prohíbe

tode lo que se aproximara a un mandato imperativo, marca su preferencia por las habilitaciones legislativas de larga duración..." (84). Rousseau por el contrario intenta que la voluntad política expresada en la ley, sea la más exacta traducción de la voluntad general. Para ello, toma el modelo de la ciudad griega y denuncia el carácter deformante de toda representación a través de cuerpos intermedios - (85). Para Rousseau, el derecho a legislar pertenece al pueblo con exclusividad y no puede ser transferido a nadie. Se trata pues de un derecho que debe ser ejercido personalmente y nunca por medio de representantes (86). Pero este derecho, lleva anejo como consecuencia ineludible, el reconocimiento de las libertades necesarias para la formación de la voluntad política, es decir, las libertades democráticas (libertad de pensamiento, de palabra, de prensa etc.).

Esta crítica de la representación, la encontramos aunque con otros matices, en Marx. En su Crítica a la Filosofía del Estado de Hegel, Marx considera la representación parlamentaria, como una institución incapaz de realizar la unión del Estado político y la sociedad real. En este sentido dice: "...la participación de la sociedad civil por medio de delegados en el Estado político, es la expresión de su separación y de su unidad puramente dualista" (87). Nos remitimos a lo que luego diremos en relación con las consecuencias políticas contenidas en esta obra de Marx; baste por ahora señalar que, la crítica de la representación realizada por Marx e incluso su concepción de la democracia, resultan difícilmente imaginables sin el precedente de Rousseau. En este sentido, ha señalado COLLETTI: "...por cuanto conviene a la teoría "política" en sentido estricto, Marx y Lenin no han añadido nada a Rousseau, salvo el análisis (ciertamente muy importante) de las "bases económicas de la extinción del Estado" (88).

En definitiva, según lo expuesto, podemos establecer las siguientes conclusiones:

1ª.- Que en el pensamiento de Rousseau, existe base para interpretaciones de distinto signo (totalitaria, individualista, liberal).

2ª.- Que quizá por el tono dominante en su obra, su pensamiento se acomode más a una democracia de cuño autoritario (no necesariamente totalitaria) en que se reconociesen las libertades democráticas.

3ª.- Que es evidente su influencia histórica sobre la Declaración de Derecho del Hombre y del Ciudadano y sobre Marx, aunque esta influencia tuvo en ambos casos, significados muy distintos e incluso contrapuestos.

4ª.- Que la influencia sobre Marx se concretó en su concepción no individualista de la libertad, en la decidida afirmación de una igualdad no niveladora entre los hombres (igualdad ante la ley en el joven Marx e igualdad económica en el maduro), y en la crítica del principio representativo con la consiguiente afirmación de los derechos democráticos de participación.

CAPITULO 2.-

- 1) L.COLLETTI, Ideología y Sociedad, trad de A.A.Bozo y J-R.Capella, Barcelona (Fontanela), 1975, pp. 208 y ss.
- 2) J.J.ROUSSEAU, Confesiones cit. por J.MOREAU, Rousseau y la fundación de la democracia, trad. de Juan del Agua Madrid (Es pasa Calpe) 1977, p. 164.
- 3) Dos obras importantes para situar y comprender el pensamiento político de Rousseau son la de DERATHE, J.J.Rousseau et la Science Politique de son temp; y la de GOLDSCHMIDT Anthopologie et -Politique, les prinipes du système de Rousseau, Paris (Urin), - 1974, en la que intenta reconstruir todo el sistema de Rousseau tomando como punto de partida el Discurso sobre el origen de la desigualdad.
- 4) En J.J.ROUSSEAU, Oeuvres Complètes, Paris (Baudouin frères libraires), 1826, Tomo 1, p. 229, Tomamos la traducción española de Antonio Pintor Ramos Discursos a la academia de Dijon (Ed. Paulinas), 1977, p. 142.
- 5) Op.cit. (O.C. p. 230-1 y 143, de la traducción española
- 6) Op.cit. p. 230, y 143.
- 7) Op.cit. p. 303 y 202
- 8) Op.cit. p. 333 y 226.
- 9) Op.cit. p. 304 y 203.
- 10) R. de LACHARRIERE, Etudes sur la theorie democratique (Spinoza, Rousseau, Hegel et Marx), p. 41.
- 11) Le Contrat Social en Oeuvres Complètes cit. nota 4, Tomo 6, Libro I, Introducción.. tomamos la traducción española de Enrique Azcoaga, El Contrato Social, Madrid (EDAF), 1969.
- 12) MOREAU, Op.cit. nota 2, p.166.
- 13) Vid. J.J.ROUSSEAU, Le Contrat Social. I,3.
- 14) Vid. El Contrato Social. I,3.
- 15) Op.cit. I,4.
- 16) MOREAU, Op.cit. nota 2, p. 170 y en el mismo sentido vid. p.178.
- 17) J.LOCKE, Ensayo sobre el Gobierno Civil, trad. de Armando Lázaro Ríos. Madrid. (Aguilar), 1973, Sección 8.
- 18) J.J.ROUSSEAU, Le Contrat Social, I.4.
- 19) Sobre la distinción pactum unionis y pactum subiectionis, y la evolución del contractualismo hasta Rousseau, vid. R.MONDOLFO, Rousseau y la Conciencia Moderna, Buenos Aires (EUDEBA) 1967, - pp.82 y ss.

- 20) HOBBS, Leviathan II, 17 y 18,2, cit. por MOREAU, Op.cit. nota 2, p. 189.
- 21) ROUSSEAU, Contrat Social, I, 6.
- 22) ROUSSEAU, plantea así la Cuestión: "Siendo la fuerza y la libertad de cada hombre los primeros instrumentos de su conservación ¿Cómo los comprometerá sin perjudicarse y sin descuidar las atenciones que se debe a sí mismo?" (Contrat Social, I,6,).
- 23) ROUSSEAU, Le Contrat Social II, 4. La distinción voluntad común-voluntad general sería el correlato colectivo de la distinción a nivel individual entre el amor propio regido por un principio particularista y el amour de soi dirigido por un fin universalista. Así el criterio de la voluntad común sería cuantitativo (atendería al número de sus componentes) y el de la voluntad general cualitativo atendería a la naturaleza del contenido de las voluntades individuales. Vid STAMMLER "Notion et portée de la volonté générale" en Revue de metaphisique et moral, cit. - por MONDOLFO, Op.cit. p. 77.
- 24) ROUSSEAU, Le Contrat Social. I,7.
- 25) Op.cit. II,4.
- 26) Op.cit. I,7.
- 27) B.CONSTANT, Principios de Política, trad de Josefa Hernández - Alonso, Madrid. (Aguilar), 1970, p. 10.
- 28) Op.cit. p. 11.
- 29) J.L.TALMON, The origins of the totalitarian Democracy. Londres, 1955.
- 30) A.TRUYOL y SERRA, Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado, T.II, Madrid (Revista de Occidente), 1965, p. 268.
- 31) En este sentido BOURGUIN, cit. por MONDOLFO Op.cit. p. 73.
- 32) KELSEN, Esencia y Valor de la Democracia. trad de Rafael Luen-go Tapia y Luis Legaz Lacambra, Barcelona (Labor) 1977, p. 24. Contra la tesis según la cual el liberalismo sería anterior a la democracia, se opone GENTILE, La Idea liberal, trad. de Calogero Speciale México (UTEHA), 1961, pp. 1 y ss.
- 33) KELSEN, Op.cit. p. 19.
- 34) Op.cit. p. 24.
- 35) G.PIRE, "Rousseau et Robinson Crusoe" en Revue de Litterature Comparée nº 120 (1956). Ha demostrado que Rousseau legó con gran interés en su adolescencia la novela apreciada en 1719 y que puede ser considerada como una fuente de gran interés para su pensamiento. A lo largo de la obra de Rousseau, aparece muchas veces el nombre de Robinson y siempre en un sentido admirativo. En este sentido G.PIRE dice: "Las inclinaciones, los gustos el no conformismo, el espíritu aventurero, incluso la irrestabili

dad, en una palabra la personalidad tan atrayente de Robinson, ofrece una sorprendente similitud con Rousseau" (Op.cit. p.480). A este respecto resulta interesante la siguiente cita de los - Diálogos de Rousseau "Juan Jacobo no siempre huyó de los hombres pero siempre ~~amó~~ la soledad. Se alegraba con los amigos que - creía tener, pero aún más se alegraba con él mismo. Quería a - su sociedad pero algunas veces tenía necesidad de recogerse y quizá hubiera preferido vivir sólo que siempre con ellos. Su - afición por la novela de Robinson me ha hecho juzgar que no se hubiera considerado tan desgraciado como él, confinado en su - isla desierta" (Oeuvres complètes de J.J.ROUSSEAU IX, 201 cit. por G.PIRE. Op.cit. p. 480.

- 36) G.DELLA VOLPE, Rousseau y Marx, trad de E.E.revisada por A. Men dez Barcelona (Martínez Roca). 1975, p. 30.
- 37).R.MONDOLFO, Op.cit., nota 19, p. 75.
- 38) En este sentido Ver El Contrato Social I,4 y I, 1.
- 39) R.MONDOLFO, Op.cit. p. 57.
- 40) Op. cit. p. 95.
- 41) R.de LACHARRIERE, Op.cit. nota 10, p. 60. En un sentido casi - idéntico S.PETREMENT dice: "Allí donde hay fuertes y débiles, ricos y pobres, la libertad no es más que el poder de los fuer tes de aplastar a los débiles" en "Rousseau et la Democratie", -Le Contrat Social, 1964.
- 42) LACHARRIERE, Op.cit. p.58 KELSEN criticaría esta argumentación señalando que la libertad colectiva no sería la libertad del - mayor número de individuos sino la libertad cuyo sujeto es la "personalidad anónima del Estado" en Op.cit. nota 32, p. 25.
- 43) Op.cit. p. 59.
- 44) Op.cit. p. 52.
- 45) Vid. J.W.CHAPMAN, Rousseau totalitarian of liberal; Nueva York 1956.
- 46) L.COLLETTI, Op.cit. nota 1, p. 270.
- 47) Op.cit. p. 277.
- 48) JELLINECK, Die Erklärung der Menschen und Bürgerrechte, (Leipzig) cit. por MONDOLFO, Op.cit. nota 19, p. 75.
- 49) S.PETREMENT. Op.cit. nota 41, p. 101.
- 50) J.RIVERO, Les libertés Publiques 1/Les droits de l'homme. Paris (PUF) 1973, p. 41.
- 51) G.RUDE, La Europa Revolucionaria 1783-1815., Madrid, (siglo XXI) 1979, p. 40.
- 52) R.MONDOLFO, Op.cit. nota 19, p. 119.

- 53) J.J.ROUSSEAU, Contrat Social, I,8.
- 54) Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789, Art. 1º en Textos Básicos sobre Derechos Humanos, Edición preparada Gregorio PECES-BARBA MARTINEZ con la colaboración de Liborio - Hierro Sánchez-Pescador. Madrid (Sección de Publicaciones de la Facultad de Derecho), 1973, p. 87.
- 55) Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano 24 de - junio 1793, en Op.cit. p. 90.
- 56) J.J.ROUSSEAU, Contrat Social I,6.
- 57) Vid. Op.cit. I,8.
- 58) Art. 6 de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 26 de Agosto de 1789. Sobre la relación del Art.4º de la Declaración y la concepción de Rousseau, vid. MOREAU Op.cit. p.215.
- 59) En esto nos acercamos más a una interpretación totalitaria o al menos no individualista de Rousseau, reconociendo con TRUYOL, Op.cit. nota 30 que el tono dominante de su obra es autoritario. Acerca de la relación entre ley y voluntad general en el propio Rousseau, parece evidente ya que solamente la voluntad general puede otorgar el carácter obligatorio a una Ley.Contrato Social II,7.
- 60) El Contrato Social, II,3.
- 61) Rousseau considera que el derecho de legislar se trata de un - derecho inalienable del individuo el cual debe en cualquier caso otorgar la fuerza a la ley con su sufragio. Contrato Social. II,7.
- 62) HAYEK descalifica las promesas de libertad hechas por el socialismo del mismo modo que CONSTANT critica a Rousseau "No puede dudarse -dice Hayek- que la promesa de una mayor libertad se - ha convertido en una de las armas más eficaces de la propaganda socialista, y que la creencia en que el socialismo traería la libertad es auténtica y sincera. Pero esto no haría más que agrandar la tragedia si se probase que lo que se nos prometió como el camino de la libertad sería de hecho la vía de la esclavitud. Indiscutiblemente, la promesa de una mayor libertad es responsable de haber atraído más y más liberales al camino socialista, de cegarles para el conflicto de principios que existe entre el socialismo y el liberalismo, y de permitir que los socialistas usurpen a menudo el nombre propio de la libertad" en Camino de Servidumbre, trad. de José Vergara, Madrid (Alianza) 1977, p. 54. Y la promesa de libertad del socialismo es - falsa según HAYEK porque en lugar de favorecer la libre actividad del individuo, la dificulta y tiene por consecuencia un colectivismo planificador que exige "la dirección y organización centralizada de todas nuestras actividades de acuerdo con un - "modelo" construido expresamente"... Op.cit. p. 64.
- 63) MONDOLFO, Op.cit. nota 19, p. 129.
- 64) Op.cit. p. 130.

- 65) HEGEL, Principios de Filosofía del Derecho, Parágrafo 258 Agr. Trad. de J.L.Vermal, Madrid.
- 66) L.COLLETTI, Op.cit. nota 1, p. 271.
- 67) K.MARX, Grundrisse, OME 21, p. 6.
- 68) Vid.Nota 35, Asimismo la interpretación parece confirmada por Marx en la Ideología Alemana donde frente a Stirner considera a Rousseau como un individualista: "Sancho dicho sea de pasada parece poseer la propia individualidad de creer que en Rousseau los individuos celebran su contrato en aras de lo general, cosa que a Rousseau jamás se le pasa por la cabeza" (trad. Wenceslao Roces) p. 480.
- 69) COLLETTI ha subrayado el carácter innovador de la obra de DELLA VOLPE, en Op.cit. nota 1, p. 272.
- 70) G.DELLA VOLPE, Op.cit. nota 36, p. 15.
- 71) Op.cit. p. 29.
- 72) Vid. Op.cit. p. 48.
- 73) Op.cit. p. 37.
- 74) Op.cit. p. 49.
- 75) K.MARX, Crítica del Programa de Gotha, Versión española del Instituto de Maxismo-leninismo. Madrid (Ricardo Aguilera), 1971, p.24. MEW 19, p. 21.
- 76) Vid. K.MARX, Sobre la Cuestión Judía en OME 5, p. 194 y ss MEW 1, p. 363 y ss.
- 77) Vid por ejemplo R.MONDOLFO para quien FICHTE y HEGEL, habían - tomado el principio de libertad de Rousseau, en Op.cit. nota - 19, p. 130. Y en el mismo sentido J.M.RODRIGUEZ PANIAGUA que al hablar del concepto de libertad dice: "Se trata desde luego de un concepto de libertad contrapuesto al del liberalismo individualista de la "libertad abstracta"; pero no de un sentido radicalmente nuevo de libertad. Entronca por lo pronto con el significado de la libertad "civil" o del "estado civil" de Rousseau: la libertad que surge del "contrato", la única posible después del contrato de constitución de la sociedad y de sumisión a las leyes" en Historia del Pensamiento Jurídico, Madrid (Facultad de Derecho Servicio Publicaciones) P. 160.
- 78) ROUSSEAU, El Contrato Social, II, 7 citado por MARX en La Cuestión Judía, OME-5, p. 200. MEW 1, p. 370.
- 79) K.MARX, OME-5, p. 196. MEW, 1, p.365.
- 80) A este respecto COLLETTI se muestra de acuerdo con Della Volpe, pero apunta una diferencia de matiz. Mientras Della Volpe afirma que el elemento común a Rousseau y Marx consiste en una sociedad igualitaria en la que se da el reconocimiento social de

los méritos del individuo, para COLLETTI. "Rousseau apunta a - la necesidad del reconocimiento social de los "méritos" del in- dividuo, Marx por el contrario insiste en el reconocimiento so- cial de sus "necesidades", en Op.cit. nota. 1, p. 276.

- 81) G.VEDEL, Manuel elementaire de droit constitutionnel, p. 193-4 cit por LACHARRIERE, en Op. cit. p. 65.
- 82) ROSSI, La Génesis del Materialismo Histórico, 2 El joven Marx trad. Rosario de la Iglesia, Madrid (Alberto Corazón) 1974p. 107.
- 83) Declaración de los derechos del Hombre y del Ciudadano, en Op. cit. (nota 54), p. 88.
- 84) LACHARRIERE, Op.cit. p. 92.
- 85) ROUSSEAU, El Contrato Social, II, 3. Esta posición estaría nota- blemente matizada por Rousseau en su obra Considerations sur - le gouvernement de la Pologne; Cap. VII en la cual dice LACHA- RRIERE "Sin renegar de su severidad anterior contra la repre- sentación, Rousseau admite que una nación importante debe inves- tir diputados" (Op.cit. nota 10, p. 91.
- 86) Vid. Contrato Social, II, 7, frente al Art.6º de la Declaración que decía: "todos los ciudadanos tienen el derecho de partici- par personalmente o por medio de representantes en la formación de la ley", Rousseau excluiría la posibilidad de representación así como los revolucionarios franceses excluyeron la participa- ción personal.
- 87) MARX, OME-5, p. 148. MEW 1, p. 325.
- 88) COLLETTI, Op.cit. p. 266.

CAPITULO III

La Revolución Francesa:

La relación de Marx con la Revolución Francesa, puede ser considerada desde varios puntos de vista, y entre ellos vamos a abordar tres: El influjo de la revolución en cuanto fenómeno histórico, las fuentes de conocimiento y la interpretación del fenómeno revolucionario.

a) En primer lugar, podemos hablar de un contacto indirecto - de Marx con el fenómeno revolucionario francés. Marx, nacido en 1818, no es contemporáneo de la Revolución francesa; sin embargo, no cabe duda que la conmoción producida por un acontecimiento de tan gran - magnitud, llega hasta él de forma muy próxima en el tiempo y cercana en el espacio. Por una parte, Marx convive con muchos testigos - de la Revolución entre los que merece destacarse a su padre que influido por cierto racionalismo francés, ejerció como ya veremos, un notable influjo sobre su hijo. Por otra parte, Tréveris su ciudad natal fué anexionada por Francia durante las guerras napoleónicas. Napoleón, pese a las numerosas controversias que han rodeado a su figura, contribuyó en buena parte a la revolución de Europa. Como ha señalado RUDÉ, "A pesar de su despotismo, de su despreocupación arregante por la soberanía popular y nacional, de sus ambiciones dinásticas y de su creciente devoción por el orden jerárquico en sus trates con Europa el emperador se consideraba a sí mismo como el heredero y soldado de la Revolución. Con títulos e imperfecciones, - Europa continuó siendo "revolucionada" bajo el Imperio, como lo había sido bajo el Consulado y el Directorio" (1). Tréveris por lo - tanto, fué una ciudad que conoció de cerca la administración y los principios revolucionarios. Así MCLELLAN ha afirmado que Tréveris, fué: "...regida según los principios de la Revolución Francesa durante el suficiente tiempo como para quedar empapada de un gusto por - la libertad de expresión y la libertad constitucional que no carac



terizaban al resto de Alemania" (2). El influjo que el ambiente de Tréveris ejerció sobre Marx, no puede ser desestimado, y así lo han puesto de manifiesto muchos de sus biógrafos (3).

b) En segundo lugar, hemos de considerar las fuentes de las que Marx se sirvió para el estudio de la Revolución francesa. Desde este punto de vista, podemos comprobar que todas las citas que Marx hace de la Revolución francesa, tanto las que se refieren a las Declaraciones de Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1791, 1793 y 1795, como las relativas a Robespierre y Saint Just, están tomadas de la "Histoire parlementaire de la Revolution francaise, ou Journal des Assemblées Nationales depuis 1789 jusqu'en 1815. Tomes 1, 31, 32 y 36, Paris 1837, de BUCHEZ et ROUX (4). GODECHOT, valora así dicha obra: "Thiers y Mignet para documentarse, se limitaron a leer Le Moniteur y algunas memorias y a consultar a algunos testigos. Ignoraban la cantidad de documentos acumulados en las bibliotecas y archivos. Estos fueron revelados al público por la gigantesca Histoire parlementaire de la Revolution francaise, que Buchez y Roux empezaron a publicar en 1833 y que comprende 40 volúmenes. Buchez desempeñó un importante papel en los orígenes del socialismo cristiano. Sus ideas se pusieron especialmente de manifiesto en los prefacios de los volúmenes, algunos de los cuales causaron un verdadero escándalo. De esta manera Buchez estima que la Constituyente faltó a su misión porque no supo "imponer un principio socializador". Elogia a Robespierre, que trató por medio del culto al Ser Supremo, de dar fundamento a la idea de fraternidad y de sacrificios. De hecho esta obra es menos una Histeria que una compilación de documentos. Se encuentra en ella gran promiscuidad de artículos de periódicos, de libelos, de memorias, de procesos verbales de la Comuna y de las secciones de Paris, de discursos" (5). De esto hay que deducir que, al menos, Marx dispuso de un importante bagaje informativo, que en buena medida su

po aprovechar, acerca del fenómeno revolucionario francés.

c) Sin embargo, el aspecto que más nos interesa analizar aquí es el de la interpretación que Marx hizo del acontecimiento revolucionario. Este análisis sería imposible si no pusiéramos en relación la interpretación de Marx con las distintas interpretaciones que se fueron elaborando dentro y fuera de Alemania desde los inicios de la Revolución. Entre éstas, merece destacarse por su importancia e influencia, la de Edmund Burke. Burke, en su obra Reflexiones sobre la Revolución francesa, escrita en 1790, reacciona contra el sermón de un pastor llamado Richard Price, en el cual, ante la denominada "Sociedad de la Revolución", hacía un panegírico de la Revolución francesa, a la que enlazaba con los principios de la Revolución inglesa de 1688. Para Burke por el contrario, existía una clara diferencia entre ambas revoluciones. La Revolución inglesa, dice Burke, "...se hizo para conservar nuestras antiguas e indiscutibles leyes y libertades y la antigua Constitución que es nuestra única garantía de la ley y la libertad... Desearíamos, tanto en el período de la Revolución como después, derivar del pasado todo cuanto poseemos como un legado de nuestros mayores" (6), y continúa más adelante: "...desde la Carta Magna, hasta la Declaración de Derechos, ha sido siempre la constante política de nuestra Constitución la de reclamar y defender nuestras libertades como una herencia vinculada que llega a nosotros desde nuestros mayores para ser transmitida a nuestra descendencia" (7). Y por esta razón, contra Price reivindica el título hereditario y la sabiduría práctica que inspira las libertades inglesas frente a la abstracta especulación, proveedora de escarnio y destrucción del pasado, en la que se basan los Derechos del Hombre (8). El principal reproche que Burke dirige a los Derechos del Hombre en su versión francesa, es pues su abstracción y teoricismo así como su ignorancia del pasado. Los mejores representantes de la Asamblea Nacional francesa, eran para Burke "simplemente teóricos" (9),

sin experiencia en funciones de gobierno, de ahí que sus leyes y declaraciones estuviesen aquejadas de este mismo defecto. "Los pretendidos derechos de estos teorizantes -dice- son todos absolutos y en la proporción en que son metafísicamente verdaderos son moral y políticamente falsos" (10). Su abstracción es consecuencia tanto de la falta de experiencia como de la ignorancia histórica. Refiriéndose a Price y a los caballeros de la Sociedad de la Revolución dice: "Desprecian la experiencia considerándola sabiduría de analfabetos, y para final han cavado una mina que hará saltar con una gran explosión todos los ejemplos de la antigüedad, todos los precedentes, cartas y actos del Parlamento. Tienen los "Derechos del Hombre. Contra ellos no hay prescripción. Ante ellos no prevalece ningún vínculo. No admiten ni el genio ni el compromiso" (11). En definitiva, frente a la concepción según la cual la libertad consiste en una tarea proyectada hacia el futuro, en un bien a conquistar, Burke afirma - con tono conservador el carácter hereditario de una libertad que mira hacia el pasado: "Yo sabía sin duda -dice- que una vigilancia extrema y siempre alerta para cuidar el tesoro de nuestra libertad y defenderlo, no sólo de cualquier invasión, sino de la decadencia y de la corrupción, era nuestra mayor sabiduría y nuestro primer deber. Pero a pesar de esto, yo consideraba este tesoro mucho más como una posesión para conservar que como un bien a conquistar" (12).

A raíz de la publicación de las Reflexiones de Burke en 1790, el radical Robert Paine que participó incluso en la redacción de la Declaración de Derechos del Hombre de 1789, escribió la primera parte de sus Rights of Man (1791) cuyo subtítulo es precisamente: "Una respuesta al ataque de Mr. Burke a la Revolución Francesa". La polémica entre Burke y Paine es de singular importancia por cuanto fija los términos de posteriores controversias sobre el significado de la Revolución francesa en general y los derechos del hombre en particular. "Mr. Burke -dice PAINE- admite que el hombre tiene derechos,

la cuestión entonces, será determinar cuáles son estos derechos y - cómo llegó el hombre a ellos originalmente (13). Para Paine, el error de Burke y sus partidarios era el de no haber ido suficientemente - lejos en la búsqueda del origen de los derechos del hombre. Se detienen en edades intermedias, en una antigüedad que por sí mismo ca rece de legitimidad para imponer sus dictados ya que todas las gene raciones son iguales. Efectivamente, "Aquéllos que vivieron hace si glos o milenios -dice PAINE- eran tan modernos como lo somos ahora. También ellos tenían sus antepasados y estos otros... El hecho es que el grado de antigüedad para probar todo, no demuestra nada. Es autoridad contra autoridad..." (14). Para Paine, es preciso remon- tarse al tiempo en que el hombre salió de las manos de su creador. ¿Qué era entonces? -pregunta PAINE-. Y contesta: Hombre. Este era - su único y gran título, el más alto que puede obtener (15). La ca- racterística fundamental de este estado, en el que coinciden la ma- yoría de los relatos sobre la creación (no solamente el bíblico), consiste en la unidad del hombre es decir que todos los hombres son de una misma condición. En el relato bíblico, la unidad e igualdad del hombre aparecen de modo evidente cuando Dios dice: "Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza... Y creó Dios al hombre. Hombre y mujer los creó". Este relato, ya sea considerado como inspirado por la divinidad o como simple relato histórico (16), está impregnado de esta idea ya que dentro de la unidad humana, a imagen de la divina, no se establece más diferencia explícita que la de los sexos. En - consecuencia, dice PAINE: "Todos los hombres han nacido iguales, con iguales derechos naturales, y hay que considerar su posteridad con- tinuada por creación en lugar de por generación. De esta forma cada niño que nace en el mundo, debe considerarse que deriva su existen- cia de Dios. El mundo se inicia para él como si fuese el primer hom- bre que existió y su derecho natural es por ello de la misma natura

leza (17). Volviendo contra Burke sus propios argumentos, Paine dice que si alguna generación ha existido, que pueda imponer sus dictados a las futuras generaciones, esa es la primera generación la - generación de Adán al cual puede remontarse la genealogía de cada - hombre como lo hizo la de Cristo (18).

Sin embargo, para Paine, el principal fundamento de los derechos del hombre no están tanto en el de ser los derechos de la primera generación como en su carácter racional. Para Paine no puede - estarse sometido perpetuamente a la dictadura de los antepasados, y sus legados deben someterse a la crítica de la razón. En este sentido dice: "Si la presente generación o cualquier otra están dispuestas a ser esclavas, eso no menoscaba el derecho de la siguiente generación a ser libre: los errores no pueden tener un descendiente - legítimo" (19). El recurso a la razón, le sirve a Paine también para justificar el carácter electivo de la república democrática frente al carácter hereditario de la monarquía. Según Paine, la república o régimen de gobierno por elección y representación, está fundamentada en la razón, mientras que el gobierno basado en la sucesión hereditaria ya sea monarquía o aristocracia, se apoya en la ignorancia. "Como el ejercicio del gobierno requiere talentos y habilidades -dice PAINE- y como los talentos y habilidades no pueden transmitirse hereditariamente, es evidente que la sucesión hereditaria requiere una creencia que la razón del hombre no puede suscribir y que sólo puede establecerse sobre su ignorancia. Por el contrario, el gobierno en cuanto república bien constituida, no requiere creer más allá de lo que su razón le autoriza" (20). En este sentido, critica la máxima the King can do no wrong, ya que conforme a ella se coloca al rey en "un estado de seguridad similar al de los idiotas y dementes" (21). Así, llega a afirmar: "Cuando hay alguna parte del gobierno que no se puede equivocar se supone que no hace nada y es sola-

mente la máquina de otro poder bajo cuyos consejos y avisos actúa". (22). En definitiva para Paine, sólo la república mediante el reconocimiento del derecho del pueblo a elegir sus propios gobernantes, puede realizar la razón y evitar los efectos corruptores de un gobierno basado en el interés de unos pocos y la ignorancia de muchos. (23).

La polémica surgida entre Burke y Paine, tiene también su versión alemana. Los protagonistas de esta polémica serán por una parte los receptores de las ideas de Burke, y por otra los primeros filósofos idealistas, tímidos adaptadores del racionalismo inglés y francés, entre los que merece destacarse a Fichte. Como ha señalado CORNU: "Después de haber saludado con Kant en la Revolución francesa el comienzo de una era de libertad y de razón, estos filósofos divergen de opinión sobre este gran movimiento político y social, del que no conservan más que la idea general de libertad la cual interpretan de modo diferente según los intereses particulares de las clases cuyas tendencias y aspiraciones traducen" (24). Sin embargo, pese a la gran importancia que la Revolución francesa ejerció sobre todos estos filósofos, es quizá Fichte, el único cuyo sistema ha sufrido la influencia de la Revolución en cuanto hecho histórico. Así lo ha afirmado J. DROZ, quien además añade: "Mientras que Kant, Schiller, Humboldt y Hegel han pedido sufrir la acción de teorías políticas de la época revolucionaria, e incorporarlas a sus sistemas, Fichte ha juzgado la Revolución ante todo como acción. Su interés se centra menos sobre la especulación política que sobre la realización práctica de las ideas revolucionarias" (25). En una obra de 1793 titulada "Contribuciones destinadas a rectificar el juicio del público sobre la Revolución francesa", Fichte en nombre de la razón soberana va a esforzarse por justificar de una forma decisiva el derecho a la revolución. En esta obra, Fichte aparece muy condicionado por Rousseau

en dos aspectos fundamentales: la idea de la universalidad de la razón que ha de juzgar todas las instituciones políticas, y el individualismo según el cual el Estado no es legítimo sino en la medida - en que permite a cada individuo realizar plenamente su esencia. En este individualismo antiestatal ve Fichte el mérito esencial de la Revolución francesa. Al disolver la autoridad en provecho del individuo, la Revolución francesa ha aniquilado los lazos que ligaban - al ciudadano para permitirle usar los derechos inalienables de la - persona humana. Sin duda, este individualismo radical reposa sobre la convicción metafísica de que existe en cada individuo una porción de la razón colectiva, y llevado a la práctica significa la destrucción de todo lo que limita en la sociedad existente el desarrollo - de la libertad individual (26).

El pensamiento de Fichte al final de la era revolucionaria, - permanece conforme a los principios que había dictado en las Contribuciones. Sin embargo, desde sus reflexiones sobre la Teoría del Derecho admite que el concepto de comunidad (como ser común o Gemeinwesen), puede servirle más fácilmente que el individualismo para resolver el problema que plantea la libertad individual. Desde entonces, la atención de Fichte se dirige hacia las teorías de los revolucionarios franceses que habían afirmado el papel positivo del Estado en una organización económica y social preocupada por la equidad. El resultado de sus trabajos fue el pequeño tratado sobre el Estado comercial cerrado, publicado en Berlín en 1800. Esta obra, a la que Fichte concedió gran importancia, aparece de hecho como una sistematización completa de los principios revolucionarios. Inspirándose en las teorías de Babeuf -que conocía a través de la France de Reichardt y la Minerva de Archenholtz- y remontando de allí a la legislación económica de la Convención, Fichte quiso hacer del Estado comercial cerrado como la expresión económica de la Revolución fran

cesa (27). El Estado comercial cerrado, constituye una crítica tanto al mercantilismo estatal autor de los monopolios y guerras, como al liberalismo económico que sanciona la explotación de los débiles - por los fuertes. Tanto uno como otro, son para Fichte expresión de un mismo mal: el principio del egoísmo de los particulares. Frente a éste, Fichte quiere en nombre de su Teoría del Derecho, definir - un Estado racional en el que la acción de cada individuo, como miembro de un verdadero organismo social, esté en perpetua reciprocidad con la sociedad entera. Desea un orden social en donde las libertades en lugar de ser anárquicas y en perpetuo conflicto, llegarían a ser armónicas y complementarias (28).

Los principios políticos de Fichte tal y como se expresan en su Estado comercial cerrado, pueden ser calificados de abstractos e incluso de utópicos. Aún cuando J.DROZ diga que el Estado comercial cerrado no es en ningún modo pese a las apariencias una utopía o una fantasía de filósofo (29), lo cierto es que revela una inadecuación entre el ideal a realizar y la realidad a la que pretende ser aplicado, entre el espíritu y el mundo. Es verdad que el utopismo de Fichte es distinto del de Platón o del de Tomás Moro; como ha dicho X.LEON, el Estado comercial cerrado de Fichte pretende "proporcionar la solución original de un problema económico planteado por los hechos" (30), pero la solución a este problema está dada aún en el plano abstracto. Y esta abstracción guarda semejanza con el utopismo práctico de Babeuf cuya influencia sobre Fichte ya hemos señalado. Como ha señalado COLE: "A pesar del carácter esencialmente nuevo de la "Conspiración de los iguales" de Babeuf, como el primer movimiento peculiarmente socialista. del pueblo, como ya se ha dicho con frecuencia, había poco o nada que fuese nuevo en las aspiraciones sociales de los conspiradores. Estaban reproduciendo y aplicando a la situación social contemporánea doctrinas de comunismo y de

igualdad social que habían aprendido de Mably y de otros filósofos utopistas del siglo XVIII. (31). Existe pues en Fichte también una importante componente utopista, un planteamiento de la libertad como un bien a conquistar, como un ideal aún abstracto. En este sentido, refiriéndose a la filosofía de Fichte, ha señalado CORNU: - "Oponiendo a la manera de los utopistas el ideal que ha de realizarse a la realidad presente, destruye el mundo exterior en tanto que tal y lo reduce al No-Yo, haciendo de él la creación, la expresión, el instrumento pensante y obrante del Yo... tenía en efecto el defecto de crear por la oposición constante del Yo al no-Yo, una disociación, una contradicción perpetua entre la actividad humana y el mundo exterior, entre el Deber-ser y el Ser, entre el ideal y lo real, disociación que se oponía a la integración efectiva del hombre en su medio y que tendía por eso mismo a dar la la acción un carácter teórico y abstraco" (32). Esta parece ser por otra parte la interpretación del propio MARX, el cual ya el 1837, después de estudiar los Fundamentos de Derecho Natural de Fichte, decía: "Partiendo del idealismo que dicho sea de paso, había confrontado y nutrido con el de Kant y Fichte, dí. en buscar la idea en lo real mismo. Si antes los dioses habitaban por encima de la tierra, ahora se convertían en su centro" (33). La impronta moral del socialismo - fichteano que en este aspecto es deudor de Kant, hace que Fichte como ha señalado J.DROZ "permanezca al margen del movimiento de ideas que ha conducido al marxismo" (34). Y en esta misma línea, J.JAURES ha afirmado: "Marx justifica menos la necesidad del colectivismo - por la legitimidad de su justicia que por la fatalidad histórica - de la evolución social. Se burla con gusto de aquéllos que como Fichte, invocan sin cesar la dignidad humana y la justicia eterna, adorando estos vanos ídolos inofensivos" (35).

Los receptores de Burke:

En polémica abierta con Fichte, gran parte de la inteligencia alemana una vez pasado el primer entusiasmo revolucionario, se encontraba dispuesta a escuchar la diatriba de Burke contra la Revolución francesa. Pronto se hicieron traducciones de las Reflexiones entre las que merece destacarse la de Frédéric GENTZ (36). Asimismo, tuvo también importancia en la recepción de Burke la Universidad de Göttinga, que desde su fundación en 1734 había intentado formar a sus alumnos, futuros funcionarios, en el estudio de los hechos concretos y de las instituciones existentes más que en el de los principios abstractos. Fuertemente influenciada por el particularismo alemán y la admiración de las instituciones británicas, la Universidad de Göttinga fue el terreno idóneo para la recepción de las ideas de Burke. - Fueron precisamente dos hombres vinculados al ambiente cultural de esta universidad Ernst BRANDES y Auguste REHBERG, los que comenzaron en Alemania, apoyados en las ideas de Burke, a realizar una crítica razonada de la Revolución francesa. Ernst BRANDES, funcionario de Hanovre, se impregnó del espíritu inglés desde su más tierna infancia. En 1785 permaneció en Londres durante varios meses y entabló - contacto con Burke de quien quedó hondamente impresionado. Al igual que Burke, critica a la Asamblea Nacional francesa por su inspiración racionalista. Para él, Rousseau, Mably y los fisiócratas, fueron los autores que más influyeron sobre el espíritu francés y los que le - llevaron a una ilimitada creencia en el poder de la razón para transformar el Estado. Fue este carácter abstracto de la razón que prescindía de toda experiencia histórica así como la creencia en el progreso indefinido del progreso del espíritu humano los que llevaron a la Revolución -según Brandès a construir su sistema sobre las ruinas de un pasado glorioso (37).

Auguste REHBERG.- Se sitúa en una misma línea crítica con respecto a la Revolución francesa aunque con mayor profundidad que su

amigo y condiscípulo Brandès. Destaca sobre todo su crítica de la idea del derecho natural sobre la que los legisladores franceses fundaron su sistema. Surgida de la doctrina del Contrato Social y de los sueños fisiocráticos, la idea del derecho natural significa para REHBERG, la afirmación de que el hombre existe en-sí, independiente de su pasado y del medio en el que vive, de que por su misma naturaleza posee derechos personales e inalienables, independientes de su fortuna o su nacimiento. Frente a esta idea, REHBERG opone la idea de la sucesión y la solidaridad de generaciones: "La idea de un contrato -dice- que establezca sobre las bases del derecho natural una sociedad perfecta en un momento dado de la historia, constituye el sueño de un filósofo utopista; es tan vano querer fundar la sociedad política sobre un punto de vista abstracto de la naturaleza humana, como querer parar la marcha del tiempo" (38). Por el contrario, para REHBERG es en la continuidad de las generaciones donde reside la seguridad de la perfección de las instituciones públicas. "Cuanto mayor sea el pasado glorioso que un pueblo tiene tras de sí y mayor el número de generaciones que le han constituido, tanto más complicada será su Constitución y absurdo querer reformarla según datos abstractos. La formación de la Constitución es el producto conjugado de todas las generaciones de un pueblo, y no puede establecerse de manera uniforme para todo tiempo y lugar en base a principios abstractos, pues a cada pueblo corresponde el derecho de forjar su propia verdad y felicidad" (39). Por otra parte, critica la concepción de los derechos del hombre. Estos se reducen según Rehberg al derecho de no ser tratado como una bestia y al de poder recurrir a los tribunales contra la violencia. En todo caso, los derechos del hombre tienen que ser separados de los del ciudadano que son los únicos vigentes en el momento en que el hombre entra en sociedad. Así por ejemplo, la igualdad no puede ser considerada como un derecho -

del ciudadano, pues si es cierto que los hombres son iguales ante Dios tal y como enseña la ley divina, en tanto que ciudadanos, son desiguales. La desigualdad se muestra por sí misma toda vez que no todos acceden igualmente a la propiedad. El carácter hereditario de esta última, fundamenta asimismo el carácter transmisible y hereditario de los derechos políticos. En consecuencia, son excluidos de la sociedad política de una parte los niños que no participan de esta herencia y por otra los advenedizos en la ciudad. La desigualdad es pues necesaria, y su realidad aparecerá con más evidencia cuando se de el convencimiento de que "la sociedad no reposa sobre los hombres tomados aisladamente sino sobre familias" (40). Por otra parte, Rehberg criticó a la Revolución francesa el haber afirmado exclusivamente los derechos soberanos del hombre, sin enumerar conjuntamente sus deberes. Al hacerlo así la Revolución -según REHBERG- perdió la oportunidad de instruir al ciudadano en sus responsabilidades con respecto a la colectividad, e instauró "un sistema perfecto de insubordinación y anarquía" (41).

A través de las obras de Rehberg y Brandes, el pensamiento alemán recoge el legado de Burke y retoma sus argumentos en contra del racionalismo francés. Su influencia sobre la Escuela Histórica del Derecho, no puede ser despreciada pues como ha señalado DROZ -refiriéndose a Rehberg: "Su filosofía política -donde se expresa a la vez su formación de hombre de estado alemán e inglés, ha suministrado a la Escuela del Derecho histórico, una rica reserva de ideas" (42). A este respecto hay que recordar que G.Hugo, fuertemente influido por este ambiente de Gotinga, publica en 1789 su Naturrecht als eine Philosophie des positiven Rechts. La línea de influencia de estos autores llega hasta el propio Savigny a quien se considera como el principal representante de la Escuela Histórica del Derecho (43). No obstante Savigny va más allá que éstos auto

res añadiendo a su doctrina un especial sentido histórico en el que a su vez se hallan presentes las influencias concomitantes de autores como Eichhorn, Göschen y Niebuhr con los que funda en 1815 la Zeitschrift für Geschichtliche Rechtswissenschaft, que debía especializarse en el estudio de las transformaciones del derecho romano a través de las edades (44). Es conocida su obra De la vocación de nuestra época para la legislación y la ciencia del Derecho (1814), en la que frente a Thibaut partidario de la codificación según el modelo francés, afirma que el Derecho nace del espíritu del pueblo y no se puede codificar. "...el rechazo del dato histórico -dice- nos es absolutamente imposible; estamos constreñidos por nuestro pasado. De esta dependencia podemos hacernos ilusiones pero no escapar de ella" (45). Por otra parte, es destacable la influencia que sobre él ejerció Schelling por cuyo idealismo trascendental se sintió vivamente atraído (46). Atracción explicable si tenemos en cuenta la importancia que el filósofo idealista otorga al pasado, pues como señala CORNU: "(Schelling) subraya el papel esencial del origen, de la fuente en todo desarrollo lo que le permite atribuir una importancia fundamental al pasado y condenar, en el nombre de éste no solamente todo movimiento revolucionario, sino de una manera general, toda idea de progreso... A sus ojos, el elemento esencial del presente es el pasado hacia el cual es preciso remontarse para acceder a la auténtica verdad y libertad" (47).

En relación con esta línea de pensamiento, Marx va a reaccionar críticamente, y así lo demuestra su artículo dirigido contra la Escuela Histórica del Derecho, cuyo análisis realizaremos posteriormente (48).

Vemos así, como las dos líneas interpretativas de la Revolución Francesa que acabamos de considerar, son impugnadas por Marx. Por una parte, Marx critica el racionalismo abstracto y el utopismo in-

genuo de aquéllos herederos de Rousseau (49) que como Paine • Fichte, consideraban los derechos del hombre fundados en una razón separada del mundo. Pero por otro lado, Marx va a criticar la línea historicista de Burke Hugo y Savigny que bajo pretexto de una tradición histórica, intentaba perpetuar determinados privilegios. Situado entre estas dos interpretaciones, Marx puede ser considerado como realista, profundamente concentrado en el presente. Pero este realismo más que una concepción original de Marx, constituye una herencia hegeliana. Efectivamente, con las salvedades que luego haremos, podemos aceptar la tesis de J.F.SUTER que presenta a Hegel como un autor que realiza una particular síntesis de tradición y revolución, de Burke y Rousseau (50). La posición (crítica) de Marx con respecto a la Revolución francesa, ha de ser comprendida a la luz de la identidad hegeliana entre espíritu y mundo. Su juicio según el cual la Revolución francesa fué una revolución política, no puede ser entendido - sin tener en cuenta la distinción hegeliana entre Estado y sociedad civil. Para Marx, la Revolución francesa y por extensión lo francés son sinónimos de "lo político", del mismo modo que lo alemán lo es del pensamiento y lo inglés de lo práctico (51). En este sentido dirá: "La época clásica de la razón política es la Revolución francesa. Lejos de ver en el Estado la fuente de los defectos sociales, los héroes de la Revolución francesa ven en los defectos sociales la fuente de los males políticos. Así, para Robespierre, la extrema pobreza y la gran riqueza son sólo un obstáculo de la pura democracia. - Por consiguiente trata de establecer una frugalidad espartana general. El principio de la política es la voluntad. Cuanto más parcial o sea cuanto más perfecta es la razón política, tanto más cree en la omnipotencia de la voluntad, tanto mayor es su ceguera frente a los límites naturales y mentales de la voluntad, tanto más incapaz es por tanto de descubrir la fuente de las dolencias sociales" (52).

En estas palabras, vemos una buena muestra de cuanto hemos dicho anteriormente. Para el Marx de 1844, la razón abstracta y utópica, la política y los derechos del hombre, serán criticados en nombre de - un realismo social consciente de sus propios límites. Pero para captar los múltiples matices que esta crítica conlleva, es preciso acudir a la filosofía de Hegel a cuya sombra se va a desarrollar la - concepción política de Marx.

CAPITULO 3.-

- 1) RUDE, La Europa Revolucionaria 1783-1815, trad. Ramón García Co-tarelo, Madrid (siglo XXI), p.336.
- 2) D.McLELLAN, Karl Marx su vida y sus ideas; trad. José Luis Gar-cía Molina, Barcelona (Grijalbo) 1977, p. 10.
- 3) Sobre esto ver Heinz MONZ, Karl Marx und Trier, Verhältnisse - Beziehungen Einflüsse, Bd 12 d Schriftenreihe zur Trierischen - Landesgeschichte und Volkstunde, Trier 1964.
- 4) Así se comprueba en K.MARX, MEW 1, p. 617 y MEW 2, p. 685.
- 5) Jacques GODECHOT, Las Revoluciones 1770-1799, trad. Pedro Jofre, Barcelona (Labor) 1977, p. 157.
- 6) Edmund BURKE, Reflexiones sobre la Revolución francesa; trad. - de Enrique Tierno Galván, Madrid (Centro de Estudios Constitucio- nales), 1978, p. 88-89.
- 7) E.BURKE, Op.cit. p. 93.
- 8) Op.cit. p. 91.
- 9) Op.cit. p. 110.
- 10) Op.cit. p. 159
- 11) Op.cit. p. 150.
- 12) Op.cit. p. 140.
- 13) Robert PAINE, The Rights of Man Part I, en Basic Writings of - Thomas Paine, New York (Willy Book Company), 1942, p.33.
- 14) Op.cit. p. 34.
- 15) Op.cit. p. 33.
- 16) A este respecto hay que recordar la concepción deísta del cuño rusoniano desarrollada por PAINE en su obra The Age of Reason.
- 17) PAINE, op.cit. nota 13, p. 35.
- 18) Ibid.
- 19) Op.cit. p. 104.
- 20) Op.cit. p. 123-24.
- 21) Op.cit. p. 124.
- 22) Ibid.
- 23) Vid. Op.cit. pp 125 y ss.

- 24) A.CORNU; Karl Marx Frederic Engels, Paris (PUF), 1954, T.1, p.35.
- 25) J.DROZ, L'Allemagne et la Revolution Française, Paris 1949, p. 260.
- 26) El precedente análisis es un resumen de la exposición realizada por J.DROZ en Op.cit. nota anterior, pp. 261 y ss.
- 27) Vid. J.DROZ, Op. cit. p. 280.
- 28) Op. cit. p. 281.
- 29) Op. cit. p. 280.
- 30) X.LEON, Fichte et son temps, Paris (1922-1927), cit. por DROZ; Op.cit. p. 280.
- 31) G.D.H.COLE, Historia del Pensamiento Socialista, T.I, trad. de Rubén Landa, México (F.C.E.). 1974, p. 25.
- 32) A.CORNU, Op.cit. nota 24, p. 36.
- 33) MEW, EB, p. 8.
- 34) J.DROZ, Op.cit. p. 287.
- 35) J.JAURES, Les origines du socialisme allemand, Paris 1927, p. 66 cit. por DROZ, Op.cit. p. 287.
- 36) Sobre GENTZ ver l'Allemagne et la Revolution française, cit. - nota 25, pp. 371 y ss.
- 37) J.DROZ, Op. cit. nota 25, pp. 353 y ss.
- 38) Op.cit. p. 362.
- 39) Ibid.
- 40) Op.cit. p. 363.
- 41) Op.cit. p. 366.
- 42) Op.cit. p. 361
- 43) Sobre Savigny ver Anales de la Cátedra de Francisco Suárez, año 1979.
- 44) J.DROZ, Le Romantisme Allemand et l'Etat: Resistance et Collaboration dans l'Allemagne Napoleonienne, Paris, 1966, p. 219.
- 45) Vid. Op.cit., Sobre la polémica Savigny-Thibaut vid. RODRIGUEZ -PANIAGUA, Historia del Pensamiento jurídico, pp.167 y ss.
- 46) DROZ, op.cit. nota 44, p. 37.
- 47) A.CORNU, Karl Marx Federic Engels, Paris (PUF), 1954, p. 37.

- 48) Contra la Escuela Histórica del Derecho vid. MARX, Das Philosophische Manifest der historischen Rechtschule, en MEW, I, pp. 78 y ss.
- 49) Sobre la interpretación racionalista de Rousseau como reacción a los tópicos de la interpretación romántica Vid. R.DERATHE, - Le rationalisme de J.J.Rousseau, Paris (PUF), 1948.
- 50) J.F.SUTER, "Tradition und Revolution" en "Hegel-Studien", Beiheft 1, Bouvier, Bonn, 1964.
- 51) K.MARX, Manuscritos Economía y Filosofía; trad. Francisco Rubio Llorente, Madrid (Alianza), 1977, y MEW, EB, pp. 467, y ss.

CAPITULO IV

HEGEL

Contra una interpretación totalitaria

Durante muchos años, la figura política de Hegel ha sido asimlada a la del apologista del Estado prusiano, a la del hombre que - concibió al Estado como todo y al individuo como nada, a la del fi-
lósofo precursor de los modernos totalitarismos. Esta línea de inter-
pretación constante en Alemania desde la muerte de Hegel y más aún
desde la revolución de 1848, no encuentra apenas opositores.(1). E.
WEIL, describe así la situación de la filosofía alemana a la muerte
de Hegel: "Observemos al viejo liberal que es Haym -sin hablar de -
espíritus de menor envergadura pero no de menor influencia tales co-
mo Welcker o Rotteck, dirigentes del partido constitucional de la -
Gran Alemania, -miremos hacia la izquierda, hacia los Bauer y su gru-
po, cuyo veredicto es unánime. Volvémonos hacia la derecha, hacia -
Schelling, los herederos del romanticismo, la escuela histórica de
Savigny. Si para ellos Hegel no comparte sus puntos de vista es por-
que no marchó con su tiempo... porque no comprendió las aspiraciones
de una época renovada, purificada de las miasmas del siglo XVIII. -
Para ellos también, Hegel se equivocó"(2). En el mismo sentido, LU-
KACS dice: "...la burguesía alemana posterior al año cuarenta y ocho
creyó poder prescindir ya de los elementos reaccionarios de la filo-
sofía hegeliana, para la consecución de sus fines; el positivismo y
el agnosticismo neokantianos hacían que Hegel fuese, ahora, para -
ella, algo perfectamente supérfluo". (3). Esta línea de desvaloriza-
ción de Hegel entronca con aquélla otra que pretende hacer de él -
por intermedio de los neohegelianos, al inspirador del nacional-so-
cialismo. Así LEGAZ dice: "Hegel no pensó en el Estado prusiano de
su época: pero la idea hegeliana del Estado tiene realidad en el -
Tercer Reich. Lo "general concreto" está ahí, presente, en esa reali-

dad estatal ~~que~~ es el Estado alemán forjado en 1933. La filosofía del Estado que sigue las huellas del neohegelismo resulta pues, una interpretación de la existencia política del pueblo alemán, unificado por el nacional-socialismo" (4). En un sentido análogo, R. de LA-CHARRIERE considera a Hitler y al Tercer Reich como una consecuencia de la filosofía hegeliana. "...importa poco -dice- que Hegel haya concebido su sistema dentro de unas vías moderadas en sentido burgués. Sus intenciones no limitan las consecuencias de su doctrina. Para evitar la democracia, entraba en una vía en la que no existía ninguna barrera que impidiera llegar incluso al absurdo" (5).

Sin embargo, esta interpretación absolutista y totalitaria de Hegel, ha sido puesta en entredicho por ciertas interpretaciones que sin hacer de Hegel un liberal, lo consideran más próximo al liberalismo que al absolutismo. Dentro de esta corriente cuyo pionero es F. Rosenzweig, podemos resaltar a E. WEIL para quien se hace necesario analizar el significado de la admiración hegeliana por el Estado prusiano. Para WEIL, partiendo de una perspectiva netamente histórica, se puede afirmar que la Prusia admirada por Hegel es un estado mucho más avanzado que la Francia de la Restauración, la Inglaterra anterior a la reforma de 1832 o la Austria de Metternich. En - consecuencia, la posición de Hegel no puede equipararse a un reaccionarismo absolutista ni descalificarse con el adjetivo de prusiana - toda vez que este calificativo desde un punto de vista histórico no implica connotación peyorativa alguna. Para Hegel, dice WEIL, Prusia "es el modelo de la libertad realizada, al menos en cuanto a los principios, el Estado del pensamiento, de la libre propiedad, de la administración que solo depende de la ley, el Estado del Derecho. En 1830 al igual que en 1818, Hegel considera a Prusia como el Estado moderno por excelencia (lo que parece exacto desde el punto de vista del historiador) y la considera así porque la cree fundada en la libertad" (6).

En lo que respecta a la conexión Hegel -neohegelianismo- nacionalsocialismo, existen numerosos autores de diferentes ideologías tales como LUKACS y SABINE que la ponen en tela de juicio (7). Para LUKACS, los antecedentes teóricos del nacionalsocialismo, hemos de buscarlos no en el neohegelianismo sino en las filosofías irraciona- listas de mediados del siglo XIX. "En la ideología de la burguesía alemana de aquél entonces dice Lukacs, imperó siempre el irracionalismo radical -cada vez más radical- de la "filosofía de la vida", la concepción del mundo que mejor ayudaba a preparar el camino de - la burguesía reaccionaria alemana hacia el fascismo. Ciertamente que tam- bién el neohegelianismo es resueltamente bastante reaccionario, pero expresa tendencias más moderadas, más reaccionariamente eclécticas, más consolidadas de la burguesía" (8). Por otra parte, LUKACS criti- ca la propia conexión Hegel -neohegelianos en cuanto que éstos reali- zan una mala interpretación de su maestro. "Los neohegelianos -dice- tratan de llegar a una unificación pacífica de todas las tendencias reaccionarias de su tiempo, a una especie de consolidación filosófi- ca, y atribuyen esta idea por debajo de cuerda a Hegel. Y lo que sir- ve de base metodológica a esta tendencia es la completa eliminación de la dialéctica de su imagen de Hegel. El movimiento contradictorio de la historia según la concepción hegeliana se convierte así en la yuxtaposición pacífico-estática de una ecléctica alejandrina" (9).

En el mismo sentido, SABINE ha señalado que "...en Italia el hegelianismo fué adoptado en las primeras etapas del fascismo para aportar una filosofía a ese movimiento altamente pragmático. En rea- lidad sin embargo, el hegelianismo fascista era casi obviamente una racionalización ad hoc" (10).

De todas estas manifestaciones, podemos concluir con MARCUSE que "El Estado "deificado" de Hegel no representa en absoluto un pa- ralelo con el Estado fascista..." (11). Vemos entonces como la figu-

ra de un Hegel totalitario es combatida tanto por autores próximos a posiciones liberales como por casi todos los autores de cuño marxista. Es sólo desde la perspectiva citada, de un Hegel no absolutista, desde donde cabe hablar, bien que con ciertas matizaciones, de un Hegel partidario o defensor de los derechos humanos.

Una particular teoría sobre los derechos humanos.

Siguiendo una línea interpretativa próxima a WEIL y MARCUSE, (en lo que tienen estos de común frente a las visiones de un Hegel despótico), LOPEZ CALERA ha pretendido desarrollar una teoría hegeliana de los derechos humanos. LOPEZ CALERA, ha señalado que si bien la filosofía jurídica hegeliana, dados sus especiales presupuestos metafísicos, relegó a un segundo plano el sentido normativo y subjetivo del derecho, no quiere decir que su contribución a una historia de los derechos humanos pueda ser olvidada (12). En este sentido afirma: "...su filosofía giraba en torno a la idea y al espíritu y no pretendió concretar las implicaciones de su idealismo sobre ese problema candente de su tiempo, que era la determinación de los derechos del hombre y del ciudadano" (13). No obstante, según LOPEZ CALERA, puede hablarse de una teoría hegeliana de los derechos humanos cuyos presupuestos pueden extraerse a través de un análisis de los conceptos de libertad, personalidad, igualdad y propiedad que a continuación pasamos a resumir:

.- Libertad: LOPEZ CALERA ha apuntado que la libertad hegeliana no ha de interpretarse en sentido absolutista como una disolución de la libertad individual en la idea ética del Estado. La libertad de la persona humana cobra todo su sentido en el sistema hegeliano; "Ahora bien -señala LOPEZ CALERA siguiendo a MARCUSE- es cierto que Hegel era consciente de los peligros de la libertad pura del empiris

mo naturalista de su tiempo, esto es de las amenazas implícitas al puro individualismo que llevaba a una lucha de vida y muerte de unos frente a otros. Por esto Hegel afirma una dialéctica de la libertad que culmina en el Estado" (14). La libertad hegeliana no hay que entenderla en el último de sus momentos de forma aislada. El concepto desarrollado de libertad incluye y conserva los momentos anteriores de la libertad externa (correlativa a la voluntad en su inmediatez del derecho abstracto) y la libertad interna (correlativa al derecho de la voluntad subjetiva o esfera de la moralidad). No obstante, es cierto que el momento de la superación de la libertad subjetiva realizada en el Estado, es el más característico y propiamente definitorio del concepto hegeliano de libertad. "...la auténtica y total libertad hegeliana -dice LOPEZ CALERA- no puede darse ni en la esfera de la exterioridad -derecho abstracto o formal- ni en la esfera de la pura interioridad -moralidad- sino dentro de la plenitud ética -del Estado" (15). Y en un sentido análogo citando a GREGOIRE afirma rá: "Hegel no ha pretendido pese a que se ha sostenido frecuentemente lo contrario, negar lo individual, sino que su pretensión ha sido sublimarlo y salvarlo de las contingencias de lo particular, el Estado asegura mi libertad, pero no mis simples libertades subjetivas, mis derechos civiles y políticos, sino una libertad personal más elevada, una forma más sublime de ser sí mismo, esto es la libertad objetiva" (16).

.- La persona: El concepto de libertad implica el concepto de persona porque la libertad no puede pensarse al margen de la persona humana. Entre los conceptos hegelianos de hombre-libertad-espíritu, se da un entramado que lleva implícita la consecuencia insoslayable de que sin libertad no puede hablarse propiamente de persona, y sin persona no cabe hablar del derecho (17). "La persona -como afirma LOPEZ CALERA interpretando a Hegel -está colocada también en la

misma dialéctica del espíritu en cuanto yo espiritual. Desconocer - ese sentido espiritual y libre de la persona implica considerarla - como mero ser natural como mera cosa" (18). En orden a evitar esta consideración, Hegel propondrá como el fundamental precepto del derecho: "Se una persona y respeta a los demás como persona" (19).

Para Hegel, la persona es una síntesis de lo finito y lo infinito: "En cuanto persona -dice- me sé en mi mismo libre y puedo abstraerme de todo, ya que como libre personalidad nada permanece ante mí y sin embargo en cuanto éste, soy algo totalmente determinado con cierta edad, cierta altura, en este lugar etc. La persona es, por - lo tanto al mismo tiempo lo elevado y lo más bajo; en ella radica - la unidad de lo infinito y lo sencillamente finito, del límite determinado y lo absolutamente ilimitado" (20). No obstante, Hegel insiste más en los aspectos de generalidad, universalidad y abstracción como definitorios de la persona, y en este sentido afirma: "La personalidad comienza cuando el sujeto tiene conciencia de sí no meramente como algo concreto, determinado de alguna manera, sino como yo abstracto, en el cual toda limitación y validez concreta es negada y carece de valor" (21). Esta insistencia en los aspectos generales y universales de la persona va a permitir a Hegel la posibilidad de fundamentar la igualdad e incluso la propiedad.

.- La igualdad: Como acabamos de ver, la igualdad es para Hegel una consecuencia del carácter abstracto de la persona. "En la - personalidad -dice Hegel- las diversas personas son iguales. Esta es sin embargo una vacía proposición tautológica, pues la persona por ser lo abstracto, es justamente lo aún no particularizado y puesto en una diferencia determinada" (22). En el aspecto exterior la igualdad de las personas se debe mantener en esta esfera abstracta, y así dirá Hegel que la única igualdad que puede derivarse de la razón es la de que el hombre tiene que tener propiedad pero la razón es to-

talmente indiferente frente a la cualidad y cantidad de la propiedad. (23).

Otro aspecto del principio de la igualdad consiste en la igualdad ante las leyes. Refiriéndose a este punto dice MARCUSE: "El derecho se aplica a los individuos en la medida en que son universales; no puede ser poseído en virtud de ninguna cualidad particular accidental. Esto significa que aquél que posee derechos, lo hace como el - individuo bajo la forma del universal, el ego qua persona universal y que la universalidad del derecho es esencialmente abstracta" (24). Y de acuerdo con esta idea, dirá Hegel: "El valor del hombre reside en su ser hombre, no en el hecho de ser judío católico, protestante alemán o italiano" (25).

.- La propiedad: Al igual que la igualdad, el derecho de propiedad se deriva según Hegel del concepto de persona: "La persona - dice-para existir como una idea tiene que darse para su libertad una esfera exterior" (26); la propiedad será según esto la forma inmediata según la cual se manifiesta la existencia de la voluntad libre. "La persona tiene el derecho de poner su voluntad en toda cosa que de esta manera es mía y recibe a mi voluntad como su fin sustancial (que ella en sí misma no tiene), como su determinación y su alma. Es el derecho de apropiación del hombre sobre toda cosa" (27). Como ha señalado MARCUSE refiriéndose a esta fundamentación hegeliana del - derecho de propiedad: "Rara vez se ha desarrollado y fundado la institución de la propiedad privada tan consistentemente en la naturaleza del individuo aislado...La propiedad existe únicamente en virtud del poder del sujeto libre. Se deriva de la esencia de la persona libre. Hegel ha despojado a la institución de la propiedad de - toda conexión contingente y la ha hipostasiado como relación ontoló gica. Subraya repetidamente que no puede ser justificada como medio

para satisfacer necesidades humanas." (28). No obstante, el derecho absoluto de apropiación de la persona, tiene según Hegel la limitación (en cuanto al objeto) de la persona misma, la cual al no poder ser reducida a mero ser natural, no puede ser objeto de apropiación (29). Por lo tanto, existen en el concepto hegeliano de propiedad dos aspectos fundamentales que han sido señalados por LOPEZ CALERA: "...primero, el que implica como realización de la libertad en la exterioridad; y segundo el que comporta de inalienabilidad de la propia persona" (30).

Por todo lo expuesto, podría concluirse que en Hegel, se dan los presupuestos metafísicos para una teoría (sui generis) de los derechos humanos, la cual vendría confirmada por la reivindicación de determinadas libertades concretas tales como la libertad de expresión personal y pública (31), derecho a la información (32), así como algunas garantías procesales (33). Sin embargo hay que tener en cuenta que en el sistema de Hegel, los conceptos de persona, libertad, igualdad y propiedad, son momentos del proceso dialéctico del espíritu - correspondientes al derecho abstracto y por tanto se hallan subordinados al momento sintético del Estado en el cual son a la vez negados y superados (ya veremos este tema con más claridad al tratar de la sociedad civil). Por esta razón, resulta difícil hablar de Hegel como de un teórico de los derechos humanos entendidos éstos en el sentido individualista y liberal con el que se utilizan generalmente. Pero también es cierto y lo hemos visto al comienzo de este apartado, que no puede considerarse a Hegel como un absolutista precursor de un Estado totalitario. Quizá esta ambigüedad de la postura hegeliana, radica en la ambivalencia del concepto de aufheben que significa tanto la idea de conservar mantener como al mismo tiempo la de hacer cesar, poner fin (34). Hasta qué punto la persona y la libertad individual son mantenidas o cesadas por el Estado es algo que no -

aparece con claridad en la obra de Hegel y que permite interpretar la de modos diversos. Lo que sí está claro es la crítica hecha por Hegel al individualismo liberal de cuño anglofrancés y a sus teorías sobre la conexión persona -sociedad. Como ha señalado SABINE, al plantear este problema, Hegel "...cristalizaba al mismo tiempo las tendencias antiliberales del nacionalismo en ascenso y obligaba a una cuidadosa reformulación del individualismo del liberalismo político existente" (35). Ahora bien, este antiliberalismo puede ser interpretado positivamente como una crítica del rudo individualismo en que desembocará la Revolución francesa. A este respecto afirma LOPEZ CALERA: "A nuestra manera de ver y con precisiones indispensables la teoría hegeliana de la libertad significa -aunque tal vez no haya conseguido el éxito- uno de los más serios esfuerzos para salvar la libertad en sí de los individualismos de sintegradores y de los totalitarismos deshumanizantes" (36), faltaría tan solo -según el mismo autor- la instrumentalización y la metodología política de esta teoría del Estado y la libertad (37).

La influencia sobre Marx

De lo anteriormente expuesto, sacamos la conclusión de que la filosofía política de Hegel no es asimilable ni al absolutismo ni al liberalismo, quedando en un área oscura a la que pretenden arrojar luz las diversas interpretaciones. Probablemente, si nos atenemos a un punto de vista estrictamente histórico, la influencia de Hegel habría sido de signo conservador. A este respecto, un historiador tan serio como J.DROZ, ha podido afirmar: "Por ambivalente y equívoca que fuera la doctrina de Hegel sobre el Estado, y por variadas que hayan sido las interpretaciones de su pensamiento, ello no obsta para que el "realismo" hegeliano, defensor de -

la racionalidad de lo real, apareciera primeramente como un soporte del orden existente y permaneciera por largo tiempo como uno de los argumentos más duramente opuestos al auge del liberalismo" (38). Es evidente pues, que en la filosofía política de Hegel existen tendencias reaccionarias, aunque sería injusto destacar unilateralmente este aspecto del hegelianismo cuya derivación totalitaria como hemos visto, es a todas luces impropcedente. Existen asimismo en la filosofía hegeliana elementos progresivos que constituyen el horizonte teórico en el que se va a mover Marx y en relación al cual va a constuir sus concepciones políticas. Estos aspectos progresivos radican fundamentalmente en el método y en los principios de la filosofía hegeliana en oposición al sistema y a las conclusiones traídas de la misma que serían explotadas por sus exegetas reaccionarios. (39). El método dialéctico es pues el principal legado que Hegel deja a Marx y que éste va a aprovechar aunque modificándolo en buena medida. Como dice D'HONDT: "(Marx)...recupera la dialéctica hegeliana pero la remodela. La orienta por otro camino, facilita su curso, le confiere un estilo inédito. No es posible disimular o menospreciar las modificaciones con que Marx la beneficia. Pero es indudable, que a juicio del propio Marx, el destinatario de esos enriquecimientos es la dialéctica hegeliana" (40). No nos vamos a centrar aquí sobre las peculiares aportaciones de Marx a la dialéctica hegeliana, extremo que ha sido estudiado con detenimiento (41), sino a resaltar las derivaciones de ésta en la concepción política marxista. La postura del primer Marx referente a los derechos humanos, apenas está influida por los conceptos hegelianos de libertad, personalidad, igualdad y propiedad que acabamos de analizar, sino por el aspecto crítico inherente al método dialéctico. En un segundo momento de la obra de Marx, la influencia de Hegel se ejercerá a través de la distinción entre sociedad civil y Estado. Seguidamente pasamos a estudiar ~~amb~~as influencias.

La razón como instrumento crítico

En el Epílogo a la segunda edición de el Capital, Marx se declara abiertamente discípulo de Hegel y hace un elogio de la dialéctica en los siguientes términos: "La dialéctica fué moda alemana en su forma mistificada porque parecía transfigurar lo existente. En su figura racional es un escándalo y un horror para la burguesía, porque abarca en la comprensión positiva de lo existente también y al mismo tiempo la comprensión de su negación, de su ocaso necesario, concibe toda forma devenida en el flujo del movimiento, o sea, también por su lado perecedero, no se deja impresionar por nada y es por su esencia crítica y revolucionaria" (42). Pese a que la dialéctica hegeliana estuviera mistificada o invertida, no pueden desconocerse sus elementos críticos. Es este aspecto racional, indisolublemente ligado al aspecto crítico y revolucionario el que queremos destacar aquí como el más importante de la concepción política hegeliana que tiene su prolongación en Marx. Como ha subrayado MARCUSE, "...el concepto de razón en Hegel tiene un claro carácter crítico y polémico. Se opone a toda aceptación ligera del estado de cosas dado. Niega la hegemonía de toda forma dada de existencia demostrando los antagonismos que la disuelven en otras formas" (43). La famosa frase de Hegel "lo que es racional es real y lo que es real es racional", no ha de ser interpretada en el sentido de erigir el presente en racional. Como afirma RODRIGUEZ PANIAGUA interpretando a Hegel: "...lo racional es sólo un "nucleo" dentro de la infinita riqueza de la realidad. Es ese núcleo de racionalidad lo que Hegel parece contemplar en el Estado moderno, para poder verlo como una aurora de una reconciliación más completa de lo real y de lo racional" (44). En el mismo sentido, un autor tan poco hegeliano como SERRANO VILLAFANE sostiene: "...para Hegel el hecho no crea el derecho sino mediante ciertas condiciones y restricciones" (45). Es decir que la razón en Hegel tiene que ser concebida como

una instancia crítica de lo real y no como mera aceptación de lo existente, de la fuerza de los hechos.

La anterior afirmación, tiene que ser matizada necesariamente en el sentido de que la racionalidad no debe ser entendida como - una representación exterior a la Cosa. Como afirma B. BOURGEOIS, - "(Hegel) proclama ciertamente que es en el nombre del Estado ideal en el que condena al Estado real, que es en verdad su sentido del universal ideal el que le hace denunciar el pseudo-universal del - Estado real" (46). Pero este universal ideal no puede ser abstracto, ~~time~~ que ser interior al proceso de lo real, en otras palabras: tiene que existir una mediación entre lo real y lo ideal, pues "la ausencia de mediación real entre lo ideal y lo real prohíbe la realización del ideal, lo condena a permanecer un "deber ser" (Sollen) refutado por el ser que refuta" (47). La racionalidad debe asumir los elementos irracionales y no negarlos de forma abstracta, esta última sería la actitud propia del sujeto individual. "El hombre que afirma el universal ideal -dice BOURGEOIS- consagra su particularidad real, hace valer su subjetividad propia por el desprecio - de la sustancia efectiva de la que el Estado es la figura concreta" (48). Si la razón y el pensamiento han de gobernar la realidad (y es este un indiscutible axioma hegeliano) solo pueden hacerlo en - la medida en que superan los opiniones individuales. Como dice MARCUSE: "A menos que el hombre posea conceptos y principios de pensamiento que denoten condiciones y normas universalmente válidas, su pensamiento no puede reclamar el gobierno de la realidad. Situado dentro de la tradición de la Filosofía occidental, Hegel cree que estos principios y conceptos objetivos existen. Y llama razón a su totalidad" (49). Esta totalidad se concreta principalmente en el - Estado que es lo racional en-sí y para-sí. La filosofía política - según Hegel, no puede ser una filosofía contra el Estado, un pensa

miento que lo niegue idealmente, como señala BOURGEOIS: "Hegel no pretende enseñar como el Estado debe ser, sino como debe ser conocido" (50), y en este sentido ya señaló en sus "Lecciones sobre la Filosofía de La Historia Universal": "Para conocer lo universal, lo racional, hace falta emplear la razón... el mundo se ve según como se le considere" (51). Hegel pretende enseñar la forma de considerar al Estado para descubrir en él el núcleo de racionalidad y universalidad que a su vez está subordinado a la razón realizada en el devenir histórico; la razón individual debería subordinarse tanto a uno como a otro. En este sentido ha afirmado R.de LACHARRIERE que frente al concepto clásico de razón que concibe a ésta como una facultad humana que pertenece más o menos a cada uno de los hombres concretos, en el sistema de Hegel el "Espíritu, Idea o Razón, la -sustancia activa de la Historia no procede de los hombres: constituye un principio superior a sus particularidades pasajeras y a su entendimiento limitado; los anima pero es ajena a su decisión" (52).

Sin embargo sería erróneo afirmar (como parece hacerlo el -autor últimamente citado) que en Hegel la razón individual carece de relevancia o que el individuo no puede alcanzar la racionalidad. Como afirma MARCUSE: "Esta racionalidad se hace posible cuando el sujeto penetra en el contenido mismo de la naturaleza y de la Historia" (53). Y también sería erróneo afirmar que la razón, una vez inserta en el proceso histórico, carezca de eficacia objetiva y se limite a un análisis ex post de los hechos sin ejercer una función rectora sobre los mismos, como pareciera sugerirlo una interpretación equivocada de la célebre metáfora hegeliana del búho de Minerva que emprende su vuelo al atardecer cuando las cosas ya han sucedido. Si el sujeto penetra en el contenido de la Historia, toma su pulso interior, puede fijar un ideal no externo o abstracto sino -inmanente y concreto. Esta aparente ambigüedad la expresa con cla-

ridad Hegel en las siguientes palabras: "Lo verdadero debe existir, por una parte como sistema objetivo y desarrollado en la pureza del pensamiento; mas por otra parte también en la realidad. Pero esta realidad no debe ser exteriormente objetiva, sino que aquél espíritu que se pensa a sí mismo, debe ser libre en ella" (54). Es decir que el elemento del Sollen , no está ausente en el sistema de Hegel, y con las matizaciones que hemos hecho tiene que ser reivindicado. (55). En este sentido, E.WEIL comenta el parágrafo 303 de la Filosofía del Derecho de Hegel En dicho parágrafo afirma que el Estado - es un círculo formado por círculos "y en él ningún momento debe - (soll) mostrarse como multitud desorganizada". "Este debe -dice - WEIL- hay que subrayarlo... La simple palabra debe parecer indicar que el Estado no es tan perfecto como debería serlo; que si no está organizado totalmente, en otras palabras, si hay todavía individuos que sólo son muchedumbre y masa inorgánica, el Estado en esta medida no está realizado" (56).

Según lo expuesto, la razón en Hegel tendría una doble funcionalidad: una crítica en el sentido de discernir el núcleo racional en lo existente ya sea Estado o Historia, y una vez penetrado el - pulso interior del proceso histórico reclamar la existencia de los elementos racionales aún no realizados aunque realizables conforme a la misma dinámica histórica. Como ha dicho MARCUSE: "Mientras hay una separación entre lo real y lo potencial, es necesario actuar sobre lo real y modificarlo hasta conformarlo con la razón" (57).

Razón frente a tradición

Acabamos de ver como en Hegel, se da por una parte una apertura a la Historia y por otra una reafirmación de la razón. La confluencia de estos dos elementos ha hecho que algún autor haya apuntado que en Hegel se realiza una particular síntesis de tradicional

lismo histórico y razón revolucionaria, de Burke y de Rousseau (58). En esta misma línea, SABINE afirma: "Hegel significaba en ese concepto (de la Historia universal) la idea de la voluntad general formulada incoherentemente por Rousseau -un principio vital inherente a las naciones, pero también la manifestación de una fuerza espiritual más amplia que forma la raíz de la realidad misma -y la visión religiosa de la Historia de Burke como una táctica divina" (59). Sin embargo nos podemos aventurar a decir que en Hegel, la componente -rousseauiana e ilustrada que tiene su prolongación en la Revolución francesa, es más fuerte que la componente tradicionalista de un Burke. En este sentido LOPEZ CALERA ha afirmado que frente a las posibles influencias historicistas "...fué el fenómeno político y doctrinal de la Revolución francesa el que llamó más la atención del filósofo alemán" (60); Hegel festejó todos los años la toma de la Bastilla y J.RITTER ha podido escribir que la Revolución francesa -había sido el acontecimiento capital en la filosofía hegeliana (61). Con MARCUSE, hemos de entender que "En la perspectiva de Hegel el giro decisivo que dió la historia con la Revolución francesa consiste en que el hombre empezó a contar con su espíritu y se atrevió a someter la realidad dada a las normas de la razón" (62). Ahora bien, este principio racional propio de la Revolución francesa, tiene que ser atemperado con cuanto señalamos anteriormente acerca del carácter universal-concreto de la razón hegeliana. Refiriéndose a la Revolución francesa dirá Hegel: "Los principios de estas revoluciones son principios de la razón pero establecidos solamente en su abstracción y que por tanto resultaban fantásticos y poéticos frente a todo lo existente. Los principios de la razón necesitaban ser aprehendidos concretamente; solo entonces llega la verdadera libertad al trono" (63). Con esta importante matización hemos de entender las críticas que en nombre de la

razón, dirige Hegel a los partidarios de posiciones historicistas. Estas críticas se suceden a lo largo de toda la obra de Hegel por eso aquí nos limitamos a señalar tres, a título de ejemplo:

En un artículo escrito en 1817 durante su permanencia en Heidelberg, Hegel criticará a los representantes de la Asamblea del - reino de Wurtemberg, partidarios del "buen derecho antiguo", por - no haber aprendido nada desde 1789 y oponerse al sistema racional de una constitución que el rey pretendía otorgar a su país (64).

En los Principios de la Filosofía del Derecho de 1821, Hegel se refiere al "...proceso por el cual con el tiempo lo racional, lo en y por sí jurídico, va penetrando en las instituciones originales que contenían una injusticia y eran por lo tanto instituciones meramente históricas" (65).

Por último en las Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal profesadas a partir de 1823, Hegel se referirá a los privillegios históricos ingleses en los siguientes términos: "Estos intereses particulares tienen sus derechos positivos que proceden de los antiguos tiempos del derecho feudal y se han conservado en In-glaterra más que en ningún país. Con la mayor inconsecuencia, son a la vez la suma injusticia, y en ninguna parte hay menos instituciones de libertad real que en Inglaterra precisamente" (66).

Con estos ejemplos se pone de manifiesto como Hegel no acepta la dictadura de los antepasados, la cual debe someterse a la instancia crítica de lo racional, enfrentándose por esta razón a Savigny y su escuela en la que late la influencia de Burke. (67).

Razón frente a representación religiosa

Junto a la concepción de la razón en cuanto opuesta a la tradición, podemos descubrir en Hegel otro sentido de la razón en cuanto contrapuesta a la representación religiosa. El siguiente párrafo

de Hegel es ilustrativo a este respecto: "En vez de dominar su opi
nión con el trabajo del estudio y someter su voluntad a la disciplili
na para elevarla así a una libre obediencia, resulta mucho menos -
costoso renunciar al conocimiento de la verdad objetiva, preservar
un sentimiento de opresión y con el la presunción, y depositar en
la devoción todos los requisitos para penetrar la naturaleza de las
leyes y las instituciones del estado, ~~negales~~ validez y expresar como
deben y tienen que ser. Dado que todo esto proviene de un corazón
piadoso sería además infalible e intocable, pues por el hecho
de que sus fines y sus afirmaciones ponen como fundamento la religi
ón, no podrían ser atacadas por su superficialidad o por su injusti
cicia" (68). Con esto se expresa de forma inequívoca la imposibilili
dad de fundamentar de forma teocrática el estado sobre la religión,
lo cual no quiere decir que la religión, la pertenencia a una determi
nada comunidad religiosa no deba ser fomentada por el Estado. El
Estado debe practicar la tolerancia y admitir la existencia de vari
as comunidades religiosas pero sin inmiscuirse en el contenido de
estas (que corresponden al ámbito interno (69). En el párrafo citado
do, se da una pista para el ejercicio de la razón como arma crítica:
El Estado como realización de lo racional, como una relación -
ética que es esencialmente una relación de la racionalidad real, -
(70), debe descubrir en virtud del trabajo del estudio, mediante -
la crítica del concepto, la superficialidad o la injusticia de una
determinada institución fundada en una representación religiosa. -
Así por ejemplo, un estado monopolizado por una religión llevaría
a la negación de derechos a los miembros de otras religiones tales
como la judía. Frente a estas opiniones y en nombre de los derechos
de la racionalidad real que acentúan la condición de "hombre" antes
que la de judío o miembro de una comunidad religiosa, Hegel -
propugnará el otorgamiento de los derechos civiles a los judíos: -
"...por medio de la concesión de los derechos civiles -dice Hegel-

se alcanza el orgullo de valer como persona jurídica en la sociedad civil, y a partir de esta raíz infinita, independiente de todo lo demás, se producirá la equiparación deseada de los modos de pensar y de los sentimientos" (71). Se ve claro entonces como para Hegel, la dignidad y la igualdad del hombre son exigencias de la racionalidad, la cual debe penetrar todas las instituciones del Estado. - Por esta razón, la construcción de un Estado racional (aunque esa razón coincida con ciertas representaciones cristianas fundamentalmente protestantes) se identifica con la lucha por un humanismo totalizante del cual el aspecto político en su forma de lucha por los derechos "racionales" de los individuos, constituye un momento. Como dice BOURGEOIS: "...si el proyecto humanista de Hegel es un proyecto que apunta hacia el hombre total, este humanismo se afirma ante todo en la esfera de la vida política" (72). Y esta actitud política se traducirá en la crítica de toda institución estatal que amparada en concepciones religiosas, exija obediencias ciegas o - atente al principio de la dignidad del hombre.

Aparte del ejemplo de los judíos, Hegel combatió en varias - ocasiones el irracionalismo religioso; criticó la separación que - la Iglesia católica por contraste a la Reforma, realizó con respecto a la ciencia, la filosofía y la literatura humanistas. "De este modo -dice- el mundo católico ha permanecido rezagado en la cultura y sumido en el mayor embotamiento" (73). Pero también critica el mal común a católicos y protestantes consistente en la multitud de procesos inquisitoriales y de brujería que fueron "...como una enorme peste que cayó sobre los pueblos, principalmente en el siglo XVI" (74).

Las consecuencias políticas de este irracionalismo fundamentalmente católico consistían en considerar lo temporal como algo malo, incapaz de bien el cual era situado en un más allá. La Reforma por

el contrario propugnó una reconciliación entre lo temporal y el más allá: "Lo divino deja de ser una representación fija de un más allá. Se descubre que lo ético y lo justo en el Estado, son también algo divino, mandatos de Dios y que no hay nada más alto ni más santo por su contenido" (75). De esta forma los mandamientos divinos y los de la razón se identifican: "Lo racional no experimenta ya contradicción por parte de la conciencia religiosa" (76). Ahora bien, esta identificación no elimina la tensión entre ambos extremos que en todo caso se resuelve a favor del polo estatal. El Estado está fundamentado en el contenido racional de la religión, pero al propio tiempo la religión puede ser criticada en base a la racionalidad cuya máxima realización es el Estado.

La fundamentación de los derechos del hombre conforme a lo que acabamos de decir, no podrá encontrarse según Hegel ni en la perpetuación de los derechos históricos o del buen derecho antiguo de un pueblo ni en una instancia religiosa que absolutizara dogmáticamente una determinada representación. Tanto una como otra han de ceder el puesto a una fundamentación racional que ha de apuntar al Estado como su lugar de realización. Sin embargo, como ya hemos visto, esta fundamentación no coincide en todos sus términos con la ofrecida por la Revolución francesa. La razón de la que habla Hegel no es una razón abstracta sino que trata de incorporar necesariamente el núcleo racional de la Historia y de la religión. En este sentido Hegel es también el crítico de cierto irracionalismo liberal. Como ha señalado BOURGEOIS: "El combate hegeliano por la razón y la libertad es por consiguiente un combate contra la caricatura que de ellas da el formalismo liberal de los demagogos. Persiguiendo a éstos como un servidor del gobierno prusiano, Hegel defiende en realidad al Estado que animado por la fé protestante, se organiza efectivamente según la razón y la libertad verdaderas". - (77).

La concepción política del primer Marx (continuada en algunos aspectos por el Marx maduro), estará atravesada de hegelianismo. Un profesor de Marx y discípulo directo de Hegel, dijo que la Filosofía del Derecho "está toda hecha de metal de la libertad" (78), y ya sabemos que para Hegel los conceptos de libertad y razón se hallan íntimamente relacionados. El Marx juvenil, impregnado de esta idea, pretenderá mediante su crítica periodística la construcción de un Estado racional, el reconocimiento de los derechos de los individuos en cuanto derechos racionales, con unas resonancias auténticamente hegelianas.

Otro aspecto importante de la influencia de Hegel sobre Marx, consiste en la adopción del punto de vista de la totalidad y del carácter universal de la razón y del Estado. Como afirmó Hegel: "Si nos acercamos al mundo solo con nuestra subjetividad, lo encontraremos tal como nosotros mismos estamos constituidos" (79), es preciso trascender la subjetividad para considerar el mundo con los ojos del concepto, de la razón; para el conocimiento de lo substancial "no debemos acudir con reflexiones parciales, pues estas desfiguran la historia y provienen de falsas opiniones subjetivas" (80). Y más adelante afirma Hegel que el principio espiritual de la filosofía "es la totalidad de los puntos de vista" (81). Este principio de totalidad aplicado a la filosofía política llevaría al Marx juvenil por una identificación de términos racionalidad -Estado- totalidad, a una lucha contra cualquier tipo de particularismo y visión parcial de la política en función de intereses concretos. En este sentido tendríamos que interpretar la defensa de los derechos de los pobres frente a los terratenientes hecha por Marx en su artículo sobre los hurtos de leña. Posteriormente la identificación razón -totalidad, servirá a Marx para denunciar al Estado burgués como parcial y por tanto irracional.

En íntima conexión con el principio de totalidad, está la condena hecha por Marx del individualismo revolucionario el cual establece una tajante separación entre la realidad y un ideal particularista e ingenuo (universal abstracto carente de mediación con lo real). Aparte de las polémicas sostenidas por Marx en la Ideología Alemana, en las que se muestra como un decidido "realista", es esta una actitud típicamente hegeliana que se deja traslucir en las siguientes palabras dirigidas por Marx a su padre cuando sólo contaba diecinueve años: "Partiendo del idealismo que dicho sea de paso había confrontado y nutrido con el de Kant y el de Fichte, terminé por buscar la idea en lo real" (82). Este proceso seguido por Marx, está dirigido por la crítica hegeliana al deber-ser kantiano. En este sentido ha dicho CORNU: "Aunque impulsado como los restantes jóvenes hegelianos a sobrestimar la influencia de las ideas sobre la evolución del mundo, contrariamente a ellos se mantenía fiel a la concepción fundamental de Hegel acerca de la unión necesaria e indisoluble del espíritu y el mundo y rehusaba oponer como ellos según el estilo de Fichte, al Ser un Deber-Ser para determinar arbitrariamente la marcha de la Historia" (83).

Sociedad Civil y Estado

Aparte del carácter crítico de la razón que acabamos de analizar, es la distinción conceptual realizada por Hegel entre Estado y Sociedad civil la que va a tener una decisiva importancia en la filosofía política posterior y especialmente en la de Marx, que va a adoptar bien que críticamente, los esquemas trazados por el filósofo de Heidelberg. El Estado para Hegel es una instancia autónoma superpuesta a la sociedad civil, lo racional en-sí y para-sí donde la función crítica de la razón se realiza en su aspecto polí

tico. Con respecto a la sociedad civil el Estado es por una parte la necesidad exterior a la que debe subordinarse, pero por otra es su fin inmanente (84), lo cual quiere decir que la crítica que el Estado supone con respecto a la sociedad civil, no se verifica en el vacío sino conservando los elementos de aquélla. Vamos pues a analizar los términos de esta distinción que tanta relevancia ha tenido en la filosofía política y que fué ignorada por los coetáneos de Hegel a los que este acusó de "no haber salido de la comprensión del Estado como sociedad civil" (85).

Caracterización de la Sociedad Civil

En el proceso dialéctico que contempla la tercera parte de la Filosofía del Derecho de Hegel, la sociedad civil constituye el momento de la diferencia entre la familia, momento de la identidad, y el Estado, identidad de la identidad y la diferencia. Este momento de la diferencia, de la integración en el Estado de un orden social cuya preocupación es antiestatal, fué analizado ya por Hegel en su artículo de 1802-1803 sobre "Las diferentes maneras de tratar científicamente el Derecho Natural". El reconocimiento por parte del Estado de los elementos antiestatales es lo que Hegel llama "la tragedia de lo ético" y encuentra la imagen de esta tragedia en el desenlace del proceso de las Euménides: Orestes el hombre desgarrado entre el sentido de lo universal y de la particularidad es restituido por Atenas, la ciudad divinizada, a Apolonio el dios luminoso de la unidad pura; pero al mismo tiempo, Atenas asegura a las Euménides, poderes ocultos de la particularidad indefinida, los honores divinos y un altar en la misma colina donde ella reina, lo cual significa un reconocimiento explícito por el Estado de la actividad económica (86). En los Fundamentos de la Filosofía del Derecho, Hegel llamará a esta esfera de la vida económica, sociedad civil burguesa (Bürgerliche Gessellschaft).

El principio rector de la sociedad civil burguesa es el de la particularidad y del egoísmo. "En la sociedad civil -dice Hegel- cada uno es fin para sí mismo y todos los demás no son nada para él" (87). Cada cual tiende a satisfacer sus propias necesidades y a promover su bienestar sin contar para nada con los otros. La naturaleza necesitante del hombre es pues para Hegel la base de la sociedad civil, de ahí que tenga una gran importancia el estudio del concepto de necesidad como previo al análisis de la sociedad civil.

Hegel no cree en la existencia autónoma y separable de unas necesidades humanas naturales. Su sentido histórico le lleva a decalificar al llamado estado natural, previo a la constitución de la sociedad civil en el cual el hombre sometido exclusivamente a sus necesidades naturales, viviría en una mayor libertad. Para Hegel, la representación concreta que llamamos hombre es una totalidad de necesidades (Bedürfnisse) en las que se entremezclan la necesidad natural (Notwendigkeit) y el arbitrio (88). Hegel habla unas veces de necesidades necesarias oponiéndolas a las contingentes (89), - otras en lugar de hablar de necesidades naturales habla de necesidades universales como vestirse, comer, beber... (90), y en ocasiones se refiere a la rígida necesidad (Notwendigkeit) (91). Lo que está claro tras todas estas distinciones es la dificultad de determinar lo que son las necesidades naturales, pues en realidad, dice Hegel: "...no es ya la necesidad misma sino la opinión la que tiene que ser satisfecha" (92); el hombre no necesita sólo comer sino elaborar los alimentos destruyendo su inmediatez natural (93). Por lo tanto la necesidad natural aunque pueda existir, está oculta en la necesidad social, siendo pues el momento social el determinante (94). En este sentido dice Hegel: "La necesidad no existe por lo tanto - para los que la poseen de un modo inmediato, sino que es producida por quienes buscan una ganancia con ella" (95).

Todo lo que acabamos de decir tiene una gran importancia para nuestro estudio, teniendo en cuenta que Hegel reconoce el derecho del hombre de convertir sus necesidades en fines (96). Si no existen o no pueden ser determinadas unas necesidades naturales tampoco podría hablarse de unos fines naturales que tradujeran aquéllas necesidades. Por el contrario, el fin del hombre consistente en la satisfacción de las necesidades sociales las cuales sí pueden ser determinadas, es el bienestar o la felicidad. Hegel reconoce entonces como legítimas la creación y multiplicación de las necesidades humanas en la sociedad civil, el derecho del hombre a tener como fin el bienestar o felicidad que la satisfacción de esas necesidades produce y por último la obtención y realización de ese fin. De este modo podrá afirmar: "El efectivo derecho de la particularidad implica tanto la total seguridad de la persona y la propiedad, como que se asegure la subsistencia y el bienestar del individuo, - es decir que el bienestar particular sea tratado como derecho y realizado (97). Los derechos de propiedad, libertad etc. que antes vimos desde un punto de vista abstracto, desde la persona en cuanto sujeto del derecho, son ahora contemplados desde el punto de vista de la persona concreta. Ya señaló Hegel el absurdo de tratar el "derecho de la persona particular determinada antes que el derecho general de la personalidad" (98). Por esta razón, después de haber estudiado los derechos de la persona en cuanto sujeto (abstracto), - adquiere todo su sentido el análisis de los derechos de la persona concreta en el apartado de la sociedad civil. Pero los derechos de la persona concreta son los mismos que los derechos de la particularidad a los que se refiere Hegel, y aún podría forzarse más la identificación diciendo que la persona concreta en cuanto "totalidad - de necesidades y principio de la sociedad civil" (99), coincide con el hombre "sujeto de necesidades" (100) y con el ciudadano (bourgeois)

en cuanto sujeto de la sociedad civil (101). Existe pues una conexión evidente entre los conceptos hegelianos de persona concreta - -hombre- Bürger - necesidades (Bedürfnisse) - particularidad, que - va a tener una indudable relevancia en la concepción de Marx que - en la Cuestión Judía identificará de forma expresa al hombre con - el bourgeois lo cual, aunque con otro sentido, ya estaba en Hegel.

El momento de la diferencia que la sociedad civil representa, adquiere su tono más elevado cuando el principio de la particularidad en el que se fundamenta, tiene un desarrollo independiente. Este desarrollo independiente de la particularidad, marca según Hegel el comienzo de la corrupción y decadencia de los antiguos estados y hace que la sociedad civil aparezca como un espectáculo de libertinaje y miseria (102).

Sin embargo, no todo es negativo en el seno de la sociedad - civil pues en ella apuntan los elementos que tienden a su superación. En primer lugar, es preciso ver según Hegel el avance que representa el reconocimiento de la particularidad con respecto a los estados antiguos. Estos estados al estar apoyados en un principio religioso o patriarcal o ético ingenuo, no daban cuenta del principio de la particularidad y por esta razón estaban escindidos; la razón contrapuesta y "separada con toda su fuerza" de lo particular, no podía ser realizada, tal era el caso de la República de Platón. El principio de la personalidad independiente y en sí mismo infinito del individuo sólo aparece con el cristianismo y concretado jurídicamente en el mundo romano. Esta afirmación tajante del valor infinito de la personalidad individual, conduce según Hegel a la exigencia de que la "totalidad debe conservar al mismo tiempo la fuerza para mantener en armonía la particularidad con la unidad ética". - (103). En consecuencia, el principio de la particularidad debe ser conservado para alcanzar la unidad de lo racional.

En segundo lugar, tras el aparente caos de la sociedad civil, existen unas leyes universales que trascienden y limitan el arbitrio de los individuos, y que son precisamente las descubiertas por la Economía Política clásica. Como dice BOURGEOIS: "Hegel justifica - la Economía Política clásica (cita a Smith, Say y Ricardo) a la vez en su contenido (identidad abstracta relativa del interés particular y del interés general) y en su forma de ciencia inductiva de - la realidad social histórica (hay algo de universal, entendimiento y leyes en los fenómenos económicos)" (104).

La particularidad por lo tanto no puede abandonarse de un modo ingenuo a un desarrollo independiente, sino que ha de limitarse en función del principio de universalidad. "El fin particular -dice Hegel- se da en relación con otros la forma de la universalidad y se satisface al satisfacer al mismo tiempo el bienestar de los - demás... La particularidad limitada por la universalidad, es única mente la medida por la cual cada particularidad promueve su bienestar" (105). La sociedad civil realiza entonces una cierta unidad - entre lo particular y lo universal a la cual accede el individuo fundamentalmente a través del trabajo. "En esta dependencia y reciprocidad del trabajo y de la satisfacción de las necesidades -dice He gel- el egoismo subjetivo se transforma en una contribución a la - satisfacción de las necesidades de todos los demás. Se convierte - en la mediación de lo particular por lo universal, en el movimiento dialéctico en el que cada uno, al ganar, producir y ganar para sí, produce y gana para el goce de los demás" (106). La superación del egoismo por parte de los individuos se realiza también según He gel mediante su participación en las clases sociales (107). Pero - trabajo y participación en las clases no son los únicos elementos capaces de elevar al individuo por encima de su particularidad, existen además otros medios correctores de la sociedad civil tendentes a la misma finalidad.

Entre esos medios, el primero y fundamental es la administración de justicia. "Con la administración de justicia -dice Hegel- la sociedad civil en la que la idea se ha perdido en la particularidad y se ha desintegrado en la separación de lo interior y lo exterior, vuelve a su concepto, a la unidad de la universalidad existente en sí con la particularidad subjetiva, aunque ésta solo en el caso particular y aquélla en el sentido del derecho abstracto". (108) . A través de las leyes determinadas por la universalidad y hechas valer por los tribunales como lo universal frente al querer particular, se logra una primera ascensión de la particularidad completada por el segundo correctivo: el poder de policía como poder asegurador de lo universal si bien limitado al orden exterior (109). El acercamiento más acentuado entre lo particular y lo universal - dentro de la sociedad civil, se realiza no obstante en la Corporación en la cual el individuo toma como fin expreso de su querer un universal particular, el interés de su cuerpo de oficio. En la Corporación, "...el fin egoísta dirigido a lo particular se aprehende al mismo tiempo como universal" (110).

Sin embargo, en la sociedad civil, la unidad de lo particular y lo universal no se efectúa de una forma libre sino por imperativo de la necesidad. Al individuo, lo universal se le aparece como medio para la realización de sus fines particulares, no ha adquirido el punto de vista de la idea sino que sigue fijado en el punto de vista de la particularidad (111). Por otra parte, la sociedad civil engendra una multitud de desposeídos cuyas necesidades no son satisfechas y que caen por debajo de un nivel mínimo de subsistencia; es lo que Hegel denomina plebe o populacho, caracterizado no solamente por su situación económica sino por la pérdida de todo sentimiento de universalidad concretado en su actitud negativa con respecto al derecho, la sociedad, el gobierno etc. (112). La formación

de la plebe es para Hegel un fenómeno producido con una inexorabilidad cuasinatural y que no puede ser corregido por la propia sociedad: "Se manifiesta aquí -dice Hegel- que en medio del exceso de riqueza, la sociedad civil no es suficientemente rica, es decir no posee bienes propios suficientes para impedir el exceso de pobreza y la formación de la plebe" (113).

En definitiva, la caracterización hegeliana de la sociedad civil es ante todo una adecuada visión de la sociedad burguesa, como dice SABINE: "... un cuidadoso y elaborado análisis de los gremios y corporaciones, los estamentos, las clases, las asociaciones y comunidades locales que integraban la estructura de la sociedad alemana con la que estaba familiarizado" (114). Hemos visto como en esta sociedad predomina el elemento de la diferencia, de la particularidad, del egoísmo que conduce a una separación, de lo interior y lo exterior, es decir de lo público y lo privado y al engendramiento de una plebe con un sentimiento contrario a toda generalidad. Sin embargo estas notas negativas de la sociedad burguesa, están compensadas por otras positivas contenidas en la reafirmación del principio de la particularidad que es preciso conservar pero - al mismo tiempo superar. En este sentido dice MARCUSE: "...esta misma sociedad tiene mucho que contribuir a una asociación verdaderamente racional y libre: defiende el derecho inalienable del individuo aumenta las necesidades humanas y los medios para satisfacer las, organiza la división del trabajo y promueve el imperio de la Ley. Estos elementos tienen que ser liberados de los intereses privados y sometidos a un poder que esté por encima del sistema competitivo de la sociedad civil en una posición especialmente elevada. Este poder es el Estado" (115). Vamos pues a analizar este momento superador de la sociedad civil.

El Estado como superador de la sociedad civil

Frente a los derechos de la particularidad que Hegel ha reconocido, se oponen los derechos de la idea. En este sentido Hegel habla del "infinito derecho de la idea según el cual se debe liberar la particularidad" (116), y también del derecho del Estado como "derecho superior al individuo" (117). El interés y el derecho del individuo no pueden ser elevados a fines últimos sino que deben subordinarse a los del Estado. De esta forma, frente a los derechos del Estado tiene que surgir el correlativo deber del individuo. Precisamente para Hegel, "el deber supremo del individuo es el de ser miembro del Estado" (118). No obstante, dada la doble condición de conservador y superador de la particularidad que el Estado ostenta, no puede darse una separación tajante de derechos y deberes. El Estado en cuanto fin inmanente del individuo, le otorga derechos, pero en cuanto necesidad exterior le impone deberes (119); tanto unos como otros no pueden aislarse y han de ser comprendidos en su identidad. Como dice Hegel: "Si todos los derechos estuvieran por un lado y todos los deberes por otro, la totalidad se disolvería, pues la identidad es el único fundamento que tenemos que mantener firme" (120). Pero ¿cómo lograr esta identidad de derechos y deberes?, ¿cómo conseguir partiendo de la particularidad de la sociedad civil, la unión de lo privado con lo público, de lo social con lo político, de los derechos del individuo con los derechos de la idea? ¿Cómo se realiza en definitiva la mediación de lo particular por lo universal?.

La forma de dar satisfacción a los "derechos de ambas partes" (particularidad y universalidad) -dice Hegel- solo se alcanza si los individuos existen por una parte como personas privadas y por otra como personas sustanciales. La existencia como persona privada se adquiere inmediatamente, en las esferas de la sociedad civil, sin embargo la existencia como persona sustancial se adquiere de forma mediada:

.-por una parte por la autoconciencia esencial en las instituciones en cuanto estas son lo universal en sí de sus intereses particulares.

.-por otra al proporcionarles en la corporación una tarea y una actividad dirigidas a un fin universal (121).

Ya dijimos al referirnos a la Corporación cómo ésta descansaba sobre la identificación del individuo con un universal particular y constituía el grado más alto de identificación conseguido en la sociedad civil. Aquí en la esfera del Estado la mediación está según Hegel en la autoconciencia de las instituciones. Ahora bien, esta afirmación esta condicionada por la presunción hegeliana apuntada por MARCUSE de que "...no existe institución objetiva que no esté basada en la libre voluntad del sujeto, ni libertad subjetiva que no se haga viable en el orden social objetivo" (122). Presupuesta la objetividad de las instituciones, los individuos han de reconocerse en ellas, guardándolas respeto y confianza, las cuales constituyen la base firme del Estado y uno de los pilares de la libertad pública" (123). Pero en lo particular, estas instituciones constituyen la Constitución, es decir la racionalidad desarrollada y -realizada (124). Por esta razón a la hora de tratar el tema de la mediación de lo particular por lo universal, hemos de considerar -la relación sociedad civil - Constitución, concebida ésta como la componente de las demás instituciones del Estado.

La Constitución

Hegel está en contra de la concepción de la Constitución como mero documento o acto jurídico redactado tras largos debates y deliberaciones. Para Hegel por el contrario, la Constitución tiene un marcado carácter histórico: "La Constitución de un determinado pueblo depende en principio de la manera de ser y del grado de forma-

ción intelectual y moral, de la autoconciencia de ese pueblo. Es - en esta autoconciencia donde reside su libertad subjetiva y por ende la realidad de la Constitución. Pretender dar a priori una Constitución a un pueblo, aunque su contenido sea más o menos racional, es una idea que descuida el momento que hace que esta Constitución sea algo más que un objeto de pensamiento. Cada pueblo posee la - Constitución adecuada a él y que le corresponde" (125), "...Frente a su Constitución el pueblo debe tener el sentimiento de que es su derecho y su situación; si no, puede existir exteriormente pero no tendrá ningún significado ni valor" (126). Como vemos Hegel antepone la Constitución deseada y reconocida por el pueblo a una Constitución aparentemente más racional. Es la autoconciencia del pueblo la que legitima, apoya hace eficaz a una determinada Constitución, ésta no se agota en un documento escrito y cerrado sino que la Constitución existente se ha de cotejar continuamente con la Constitución real: la autoconciencia de un determinado pueblo. En este sentido dice Hegel: "La Constitución es, pero al mismo tiempo y esencialmente deviene, es decir progresa en su formación" (127). Esto - supondría una continua incorporación de los elementos sociales en - la Constitución, lo que facilitaría el sentimiento de confianza hacia las instituciones y el patriotismo como base del Estado y de la identificación de lo particular con lo universal.

Otra forma mediante la cual pueden llegar los intereses de la sociedad civil a la esfera de lo político es a través de la participación misma en las tareas legislativas. Esta participación según - Hegel no puede hacerse prescindiendo de la organización existente - en la sociedad civil, tomándola como mera multitud desorganizada. - Hegel está pues en contra de la representación atomística: "La representación que vuelve a disolver las comunidades ya existentes en

aquellos círculos cuando éstos llegan al elemento político, es decir al punto de vista de la más elevada universalidad concreta, se para la vida civil de la vida política, dejando a ésta por así decirlo en el aire, pues su base sería únicamente la abstracta individualidad del arbitrio y de la opinión." (128). Hegel juega con la ambivalencia del término alemán Stände que puede aplicarse tanto a las clases de la sociedad civil como a los estamentos en sentido político, de forma que la llamada clase sustancial de los terratenientes se integraría en una Cámara Alta y el elemento móvil de la sociedad civil formado por la clase industrial lo haría en la Cámara Baja (129). Es en esta segunda Cámara donde aparecen los diputados como representantes de la sociedad civil en cuanto tal, es decir no disuelta atomísticamente, de ahí que para Hegel el derecho de sufragio activo y pasivo esté condicionado a la pertenencia a una determinada clase, la posesión de un patrimonio o el desempeño de una determinada actividad que demuestre el conocimiento de las necesidades e intereses de la sociedad civil y pueda hacerlos valer en el Estado. Este carácter esencialmente orgánico de la representación, hace que para Hegel la elección "sea superflua o se reduzca a un insignificante juego de la opinión y del arbitrio" (130).

Dentro de las instituciones concretadas en la Constitución a la que todos los miembros de la sociedad civil deben respeto y confianza traducida en su obrar conforme a ellas, hay que destacar dos que se sitúan fuera de la dinámica de la sociedad y que aparecen en la esfera de lo político y la universalidad. La primera es el poder del príncipe y la segunda el poder gubernativo.

El monarca no puede ser justificado por criterios de derecho divino, utilitaristas o de derecho positivo, ni puede ser deducido por razones. El monarca por el contrario es lo que comienza absolutamente a partir de sí mismo (131) y que viene exigido por el po-

der interno o la necesidad de la propia idea (132). El tránsito de la idea a la existencia, la conversión inmediata de la autoconciencia pura de la voluntad en un "este" (133), se efectúa por la determinación de la naturalidad por el nacimiento. Como dice MARCUSE: - "Si se pudiese encontrar a alguien que poseyese su individualidad en virtud de su existencia natural y no en virtud de su existencia social, que sea lo que es por naturaleza y no por los mecanismos sociales, este alguien podría constituir un punto de partida estable para el gobierno del estado. Hegel encuentra este hombre en el monarca que accede a su posición por nacimiento natural" (134). Es decir que el hecho de acceder a la dignidad y soberanía del monarca a través del nacimiento, es un requisito, un derecho de la idea, y por esto dice HEGEL que "El derecho de nacimiento y el derecho hereditario constituyen el fundamento de la legitimidad, no sólo en un derecho meramente positivo, sino en la idea misma" (135). Pero la naturalidad y el hecho del nacimiento no hacen que el Estado dependa de la casualidad ni de las condiciones particulares del monarca. En el jeroglífico de la razón que el Estado constituye, el poder del monarca debe articularse de tal forma que la particularidad del carácter, no sea significativa (136); y esto solo es posible si las decisiones que ha de tomar el monarca son decisiones formales, limitándose a decir sí y poner el punto sobre la i (137). Liberado de esta forma de la particularidad (en los estados desarrollados), el poder del monarca puede coordinarse con los intereses de los miembros de la sociedad a los que se superpone como un momento de la universalidad, como un derecho de la idea. El reconocimiento de la institución monárquica y la confianza depositada en ella por los individuos de una sociedad pueden ser contrarios a sus intereses aparentes, pero no a sus intereses generales y auténticos que son reencontrados en virtud del poder de la idea. En este sentido dice

HEGEL: "...es absurdo decir que los hombres se dejan gobernar contra sus intereses fines y propósitos, pues no son tan tontos; es - su propia necesidad, es el poder interno de la idea lo que los obliga incluso contra su conciencia aparente, y los mantiene en esa situación" (138). De esta forma, la confianza en el monarca como en las restantes instituciones, implica al tiempo una conservación de la particularidad y una elevación a la universalidad.

En cuanto al poder gubernativo, representa una esfera externa a la sociedad civil, no obstante, al formar parte de él los poderes judicial y policial, está relacionado de modo inmediato con lo particular de aquélla. El poder gubernativo está constituido por la - clase universal, es decir, "aquélla que se ocupa de los intereses generales de la situación social" (139), y por ésto se enfrenta a los intereses particulares cuyo terreno abonado es la sociedad civil. Los funcionarios del Estado han de ser cuidadosamente seleccionados conforme a criterios objetivos y formados ética e intelectualmente para la identificación con los intereses generales del Estado. Igualmente ha de exigírseles "el sacrificio de la arbitrariedad y personal satisfacción" (140). De este modo pueden ejercitar una labor de elevación a la universalidad de los intereses particulares al tiempo que contribuir a una mayor confianza de los ciudadanos - en el gobierno. Por esta razón dice HEGEL: "El mantenimiento de la legalidad y el interes general del estado en medio de esos derechos particulares y la reconducción de éstos a aquéllos, requiere el cuidado de los representantes del poder gubernativo. (141).

En definitiva podemos concluir este apartado, señalando el - propósito de Hegel de lograr una síntesis de lo particular y lo universal de la sociedad civil y el Estado a través de una serie de - mediaciones. Pero también hay que insistir en que esta síntesis es problemática, pues se han presentado con toda su crudeza los extreme

mos contradictorios. El Estado no es para Hegel el defensor de la sociedad y pueden existir momentos (como el caso de guerra), en los que se ponga de relieve la divergencia entre ambos. En esta disyuntiva el Estado tiene que imponerse: "...el interés y el derecho del individuo es puesto como un momento que desaparece" (142), y ha de desaparecer en aras del "deber de mantener con el peligro y el sacrificio de su propiedad y de su vida de su opinión y de todo aquello que está naturalmente comprendido en el ámbito de la vida, esta individualidad sustancial, la independencia y soberanía del estado" (143). Seguidamente, Hegel distingue con toda claridad el Estado y la sociedad civil en consideración a sus fines: "Se hace un cálculo equivocado -dice- cuando al exigir este sacrificio se hace referencia al estado sólo en el sentido de la sociedad civil y se considera como su fin último la seguridad de la vida y de la propiedad de los individuos, pues esa seguridad no puede alcanzarse con el sacrificio de aquéllo que debe ser asegurado sino más -bién todo lo contrario" (144). Se pone aquí de manifiesto la radical contradicción entre la concepción hegeliana y el artículo dos de la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano de 26 de Agosto de 1789 donde se dice que "la meta de toda asociación política es la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre. Estos derechos son: la libertad, la propiedad, la seguridad, la resistencia a la opresión" (145). Según el sistema hegeliano, este artículo absolutizaría el momento de la sociedad civil y de la particularidad, sin elevarse al fin absoluto y último que reside en la soberanía del Estado (146).

El estudio más bien detallado que aquí hemos hecho de la Filosofía del Derecho de Hegel y en particular de la distinción entre Estado y sociedad civil, viene justificada por la extraordinaria influencia que esta obra ejerció sobre Marx. En diálogo punto por pun

to con la Filosofía del Derecho de Hegel, Marx va a redactar su -
Crítica a la Filosofía hegeliana del Estado, la cual va a enmarcar
toda su concepción política y su postura con respecto al problema
de los derechos humanos.

CAPITULO 4.-

- 1) Paradójicamente son Marx y Engels quienes en su correspondencia reivindicaban la figura de Hegel frente a quienes lo tachaban de prusiano. Vid. ENGELS, Carta de 8 de Mayo de 1870 y MARX carta a Engels de 10 de Mayo de 1870 en MEW. 19, pp. 501 y 503. Sobre la Historia de la disolución de la Escuela hegeliana, la obra fundamental es la de J.E.ERDMANN, Grundriss der Geschichte der Philosophie, 1866, de la que aparece una referencia en K. - LOWITH, De Hegel a Nietzsche, Buenos Aires. (Ed. Sudamericana), 1974, p. 90 y en general pp. 80 y ss.
- 2) Eric WEIL, Hegel y el Estado, trad de María Teresa Poyrazian - Córdoba-Argentina (Nagel Kop), 1970, p. 18.
- 3) G.LUKACS, El Asalto a la Razón, trad. de Wenceslao Roces Barcelona (Grijalbo), 1972, p. 441.
- 4) LEGAZ LACAMBRA, Prólogo a la obra de K.Larenz, La Filosofía contemporánea del Derecho y del Estado, Madrid (Ed. Revista de Derecho Privado) 1942, p. 3. cit. por Elias DIAZ, Estado de Derecho y Sociedad Democrática, Madrid (Cuadernos para el Diálogo), 1966, p. 113.
- 5) R.de LACHARRIERE, Op.cit. p. 124.
- 6) E.WEIL, Op.cit. nota 2, pp. 24 y 27.
- 7) Así lo ha señalado Elias DIAZ, Op.cit. nota 4, pp. 113 y ss.
- 8) LUKACS, Op.cit. nota 3, p. 450. En este mismo sentido dice unas páginas más adelante "Como se ve, todos los esfuerzos de los - neohegelianos por congraciarse con la reacción prefascista y - fascista, resultaron estériles. Esta reacción siguió consecuentemente su camino hacia la meta de la destrucción total de la - razón, sin avenirse a componendas ni concesiones" (p. 468.)
- 9) Op.cit. p. 451.
- 10) SABINE, Historia de la Teoría Política, trad. de Vicente Herrero, México. (F.C.E.), p. 487.
- 11) H.MARCUSE, Razón y Revolución, trad de Julieta Fombona de Suas con la colaboración de Francisco Rubio Llorente, Madrid (Alianza), 1972, p. 212.
- 12) Nicolás M^a LOPEZ-CALERA, Hegel y los Derechos Humanos; Granada Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Granada), - 1971, pp. 11 y 14, y en este sentido cita a H.KLENNER, Der Grund der Grundrechte bei Hegel, en "Schweizer Monatshefte", 1967, - Juni Heft, 3, p.255.
- 13) Ibid. p. 12.
- 14) Ibid. p. 35.
- 15) Ibid. p. 46.
- 16) Ibid. p. 55. La obra de GREGOIRE, Etudes hegelienues. Les points capitaux du Systeme, (PU de Louvain) Louvain Paris, 1958, p. 274 -276.

- 17) Op.cit. nota 12, p. 65.
- 18) Op. cit. p. 67.
- 19) G.W.F. HEGEL, Principios de la Filosofía del Derecho, trad. de J.L.Vermal, Buenos Aires (Ed. Sudamericana), 1975, Paragraf. - 36 en alemán G.W.F. HEGEL; Werke 7, (Suhrkamp Verlag) Frankfurt am Main 1970.
- 20) Op.cit. Pargr. 35, Agr.
- 21) Ibid.
- 22) Op. cit. Paragraf. 49.
- 23) LOPEZ CALERA, Op.cit. nota 12, p. 76.
- 24) MARCUSE, Op.cit. nota 11, p. 204.
- 25) HEGEL, Op.cit. Paragraf. 209.
- 26) Op.cit. Paragraf. 41.
- 27) Op.cit. Paragraf. 44.
- 28) MARCUSE, Op.cit. p. 191.
- 29) Vid. a este respecto HEGEL; Op.cit. Paragrafs. 57 y 66.
- 30) LOPEZ-CALERA, Op.cit. p. 97.
- 31) HEGEL, Op.cit. Paragraf. 316 y 319.
- 32) Ibid. Paragraf. 316.
- 33) Ibid. Paragrafs. 221 y 223.
- 34) Vid. J.M.RODRIGUEZ-PANIAGUA, Historia del Pensamiento Jurídico. p. 146.
- 35) SABINE, Op.cit. nota 10, p. 477.
- 36) LOPEZ-CALERA, Op.cit. nota 12, p. 102.
- 37) Ibid. p. 60.
- 38) J.DROZ, Historia de Alemania. La formación de la unidad alemana. 1788-1871, Trad. de Miguel Llop. Remedios, Barcelona (Vicens-Vives). 1973, p. 110.
- 39) Vid. LUKACS, Op.cit. nota 3, Op. 441, en un sentido análogo a la oposición sistema/método, COLETTI Op.cit. p. 169 distingue entre Principios y Conclusiones
- 40) J.D'HONDT, De Hegel a Marx, trad Anibal Leal, Buenos Aires (Amorrortu), 1974, p. 223. En este caso discrepamos de LUKACS quien afirma "Entre Hegel y Marx media un salto cualitativo de alcance histórico universal. Con Marx nace una concepción del mundo"

cualitativamente nueva, y una nueva dialéctica, distintos de todo lo anterior" (El Asalto a la Razón p. 441. Creemos con D'HONDT que "Marx no experimenta el sentimiento eológico de ser un comienzo absoluto" (Op.cit., p. 223).

- 41) En este sentido es interesante la obra de Mario DAL PRA, La Dialéctica en Marx, trad. F.Moll-Camps, Barcelona (Martínez Roca), - 1971, donde hace un estudio cronológico de las variaciones del concepto en la obra de Marx.
- 42) Epílogo a la 2ª Edición del Capital, OME-40, p. 19 los subrayados son míos.
- 43) MARCUSE, Op.cit. nota 11, p. 17.
- 44) RODRIGUEZ PANIAGUA, Historia del Pensamiento Jurídico, p. 165.
- 45) E.SERRANO VILLAFANE, El principio "Was vernunftig ist, das ist wirklich und was wirklich ist das ist vernunftig" a través de la filosofía hegeliana, con especial referencia a la filosofía jurídico-política" en Anuario de Filosofía del Derecho VIII, - p. 256.
- 46) B.BOURGEOIS, La Pensée Politique de Hegel; Paris (PUF), 1969, p. 87.
- 47) Op.cit. p. 86.
- 48) Op.cit. p. 87.
- 49) MARCUSE, Op.cit. nota 11, p. 13.
- 50) BOURGEOIS, Op.cit. p. 13.
- 51) HEGEL, Lecciones Sobre la Filosofía de la Historia Universal, - trad. de José Gaos, Madrid (Revista de Occidente), 1974, p. 45
- 52) R.de LACHARRIERE, Opcit. p. 120.
- 53) MARCUSE, Op. cit. p. 14.
- 54) HEGEL, Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal, p. 701, el subrayado es mío.
- 55) Aunque no en un sentido Kantiano. Sobre la crítica de Hegel al Deber-Ser Kantiano Cfr. D'HONDT, Op.cit. nota 40, pp. 171 y ss.
- 56) WEIL, Op.cit. nota 2, p. 119.
- 57) MARCUSE, Op.cit. p. 17.
- 58) Vid.J.F.SUTER, "Tradition und Revolution" en Hegel Studien Beiheft 1, Bouvier, Bonn 1964, pp. 307-325, cit. por LOPEZ-CALERA, Op.-cit. p. 16.
- 59) SABINE, Op.cit. p. 16.
- 60) LOPEZ CALERA, Op.cit. p. 16.
- 61) Cit. por BOURGEOIS, Op.cit. nota 46 p. 31; La obra de RITTER Hegel und die französische Revolution (cit. LOPEZ CALERA, Op.cit. p. 20), LUKACS en su obra El joven HEGEL y los problemas de la sociedad capitalista, Barcelona (Grijalbo) 1972, destaca también la influencia de la Revolución Francesa sobre Hegel.

- 62) MARCUSE, Op.cit. p. 12.
- 63) HEGEL, Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal, p. 691.
- 64) /Beurteilung der/ Verhandlungen in der Versammlung der Landstände der Königreichs Württemberg im Jahr 1815 und 1816. XXXIII Abteilungen. En G.W.F. HEGEL, Werke. 4, Nürnberger und Heidelber Schriften (1808-1817) Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1970, pp. 462 y ss.
- 65) HEGEL, Principios de la Filosofía del Derecho. Paragraf. 216.
- 66) HEGEL, Lecciones sobre la Filosofía de la Historia, p. 699.
- 67) Sobre las relaciones Hegel-Savigny, Anales de la Cátedra de - Francisco Suárez, 1978-79,
- 68) HEGEL, Principios de la Filosofía del Derecho, Paragraf 270.
- 69) Esto no quiere decir que Hegel no sea cristiano. Como señala - WEIL en Op.cit. p. 61: La solución está contenida en dos principios. El primero declara que el cristianismo es la religión - de la verdad y de la libertad. El segundo rechaza toda teoría de la doble verdad. Por lo tanto si el pensamiento, al igual - que la religión cristiana, tiene por contenido la libertad y - el valor infinito del individuo, no puede haber contradicción entre ellos".
- 70) Así se dice literalmente en el Paragraf. 270 de los Principios de la Filosofía del Derecho.
- 71) Op.cit. Paragraf 270. Nota.
- 72) B. BOURGEOIS, Op.cit. (nota 46), p. 10.
- 73) HEGEL, Lecciones sobre la Filosofía de la Historia p. 662.
- 74) Op.cit. p. 667.
- 75) Op.cit. p. 665.
- 76) Op. cit. p. 666
- 77) BOURGEOIS, Op.cit. p. 145.
- 78) E. GANS, Cit por WEIL Op.cit. p. 71.
- 79) HEGEL, Lecciones sobre la Filosofía de la Historia, p. 45.
- 80) Ibid.
- 81) Op.cit. p. 46.
- 82) MARX, MEW. EB 1, p. 8.
- 83) CORNU, Karl Marx y Frederic Engels, T1, p. 269-70.
- 84) HEGEL, Principios de la Filosofía del Derecho, Paragra. 261.

- 85) Op.cit. Paragraf. 182 Agr.
- 86) Vid BOURGEOIS, Op.cit. p. 71.
- 87) HEGEL, Op.cit. Paragraf 182.Agr.
- 88) Vid. Op.cit. Paragraf 182 y 190.
- 89) Op.cit. Paragraf.185.
- 90) Op.cit. Paragraf. 189 Agr.
- 91) Op.cit. Paragraf. 194.
- 92) Op.cit. Paragraf. 190. Agr.
- 93) Ibid.
- 94) Op. cit. Paragraf. 194.
- 95) Op.cit. Paragra. 191. Agr.
- 96) Vid. Op.cit. Paragra. 123 Agr.
- 97) Op.cit. Paragra. 230.
- 98) Op.cit. Paragraf. 40.
- 99) Op.cit. Paragraf. 182.
- 100) Op.cit. Paragraf. 190.
- 101) Ibid.
- 102) Op.cit. Paragraf. 185
- 103) Op.cit. Paragraf. 182. Agr.
- 104) B.BOURGEOIS, Op.cit. p. 119.
- 105) HEGEL, Op.cit. Paragraf. 182. Agr.
- 106) Op.cit. Paragraf. 199
- 107) Op.cit. Paragraf. 201 Agr.
- 108) Op.cit. Paragraf. 229.
- 109) Op.cit. Paragraf. 231.
- 110) Op.cit. Paragraf. 251.
- 111) Op.cit. Paragraf. 196.
- 112) Vid. Op.cit. Paragraf. 244
- 113) Op.cit. Paragraf. 245.
- 114) SABINE, Op.cit. (nota 10), p. 482.

- 115) MARCUSE, Op.cit. p. 211-12
- 116) HEGEL, Op.cit. Paragraf. 185-Agr.
- 117) Op.cit. Paragraf. 258.
- 118) Ibid.
- 119) Op.cit. Paragraf. 261
- 120) Op.cit. Paragraf. 155-Agr.
- 121) Op.cit. Paragraf. 264.
- 122) MARCUSE, Op.cit. (nota 11), p. 198.
- 123) HEGEL, Op.cit. Paragraf. 265.
- 124) Ibid.
- 125) Op.cit. Paragraf. 274.
- 126) Ibid. Agr.
- 127) Op.cit. Paragraf. 298.
- 128) Op.cit. Paragraf. 303.
- 129) Vid. Paragraf. 305 y ss.
- 130) Vid. Paragraf. 311 y 308.
- 131) Op. cit. Paragraf. 279.
- 132) Vid. Op.cit. Paragraf. 281 Agr. y 279 Agr.
- 133) Vid. Op.cit. Paragraf. 280. Obs.
- 134) Op.cit. Paragraf. 213.
- 135) Vid. Op.cit. Paragraf. 281.
- 136) Vid. Op.cit. Paragraf. 280. Agr.
- 137) Ibid.
- 138) Op.cit. Paragraf. 281 Agr.
- 139) Op.cit. Paragraf. 205.
- 140) Op.cit. Paragraf. 294.
- 141) Op.cit. Paragraf. 289
- 142) Op.cit. Paragraf. 324.
- 143) Ibid.
- 144) Ibid.

145) En Textos Básicos sobre Derechos Humanos, cit. (nota 54, Cap. 2), p. 88.

146) HEGEL, Op.cit. Paragraf. 328.

CAPITULO V

Heinrich Marx: Una influencia cercana

La influencia ejercida por H.Marx sobre su hijo, ha sido desconocida durante mucho tiempo, debido fundamentalmente a la falta de fuentes, que poco a poco a partir del año 1929 (1) han ido encontrándose, y han permitido reconstruir un bosquejo de las ideas políticas de Heinrich Marx así como encontrar en ellas ciertas sugerencias que se sitúan en el origen de la actitud y pensamiento de su hijo Karl. Heinz MONZ en un trabajo cuyas líneas generales pasamos a resumir, ha señalado cinco fuentes fundamentales que reflejan la visión ético-jurídica y jurídico-política de H.Marx (2). Estas fuentes por orden cronológico son las siguientes:

- 1ª.- Escrito dirigido el 13 de junio de 1815 por Heinrich Marx al Gobernador General Prusiano, contra el Decreto napoleónico de los judíos de 17 de Marzo de 1808.
- 2ª.- Escrito del año 1816/1817. Sobre el valor de los Tribunales de Comercio
- 3ª.- Discurso pronunciado el 13 de Enero de 1834 en honor de los discípulos del Landtag prusiano.
- 4ª.- Proyecto de Borrador de Marzo/Abril de 1838 sobre las luchas de Iglesias en Colonia.
- 5ª.- Correspondencia entre Heinrich Marx y Karl Marx.

En lo que respecta a nuestro tema, resultan de especial interés los 3 primeros apartados, que a continuación pasamos a desarrollar.

La defensa de los derechos de los judíos.

El 13 de junio de 1815, H.Marx remitió al Gobernador General Prusiano una memoria bajo el título: "Algunas consideraciones so-

bre el Decreto Napoleónico de 17 de Marzo de 1808 con ocasión de - la Asociación igualitaria de nuestros Lands con la Monarquía real-prusiana, por Heinrich Marx, abogado de apelación de Tréveris". Marx en estas fechas no se había convertido todavía al cristianismo evangélico y por esta razón antes de publicar su declaración quiso enterarse del punto de vista del Gobernador General.

El 27 de Septiembre de 1791 la Asamblea Nacional Francesa decretó la completa igualdad de derechos de los judíos franceses con los restantes ciudadanos del Estado. El 17 de Marzo de 1808 se promulgó por Napoleón un Decreto que vino a limitar notablemente aquélla igualdad reconocida por la Asamblea Francesa. Dicho Decreto también afectó a los judíos de Renania que en esta época pertenecía a Francia y fué donde primero se introdujo la fundamental igualdad de derechos. El Decreto había declarado inválidas todas las obligaciones escriturarias que hubieran sido contraídas por los militares - sin permiso de los superiores, por las mujeres sin permiso del marido, por los menores de edad sin permiso de los padres y por los judios. El ejercicio del comercio sólo se permitía a los judíos mediarte una patente que el Prefecto otorgaba a la vista de un certificado del ayuntamiento y del consistorio israelita. Los contratos y las hipotecas garantizadas por un judío sin patente habían de someterse a comprobación judicial (medida que afectó especialmente a Marx). Finalmente, la libertad de cambiar de domicilio fué suprimida en - parte para los judíos.

Por el consistorio israelita en Tréveris, se formularon peticiones contra el Decreto en favor de los judíos de las ciudades de Saarbruk y Tréveris, pero dichas peticiones quedaron sin consecuencias, y el Prefecto solo concedió la patente a personas determinadas. Dada la situación de Renania entre las comarcas prusianas, no

estaba claro si este Decreto podría tener validez en el futuro, pero era de dominio público que la tendencia oficial -como se confirmó más tarde- estaba por la conservación, de ahí que Marx en defensa de sus correligionarios arremetiera en su contra con energía.

En la introducción de su escrito, Heinrich Marx hace constar que su propósito no es la elaboración de un discurso formal para -favorecer a sus correligionarios, es esta una justificación que considera innecesaria, no obstante con cierta ironía dirá: "La tolerancia está a la orden del día. A ella habrá que referirse para caracterizar al siglo XIX. ¿Se puede entonces ser intolerante con los judíos?. Y ¿por qué? ¿Quizá porque en la Pascua han partido y comido pan ázimo?" (3). Pero en realidad Marx no ve el peligro para los judíos tanto en la intolerancia como en oscuros motivos económicos: "¡Hombres de bien! -dice- las lenguas de ciertos individuos se hinchan de sentido cívico. Estos individuos son los mismos que han reunido su fortuna a costa de huérfanos y viudas, valerosos trabajadores y familias arrojadas a la miseria. Estos lobos vestidos de cordero son quienes en su mayoría, se lanzan sobre sus hermanos de Israel. Se les podría creer, si tras su odio hacia esta raza, cuya regeneración es el único deseo de su corazón, hubiera el más mínimo grado de humanidad" (4).

Heinrich Marx prueba que la antipatía contra los judíos se debía al hecho de "llevar las cuentas", pero después de reconocer que esta crítica es aplicable solamente a una parte reducida de sus correligionarios se vuelve con más fuerza contra tales acusaciones -para reivindicar nuevamente la igualdad de derechos (5).

En otro momento de su escrito dirá: "...Demos interminables gracias al Eteno pues fuimos y aún somos hombres... Aquél que tras una opresión tan larga no se corrompiera del todo lleva el sello -inequívoco de la noble humanidad, en su pecho descansan las verdes

semillas de la virtud y su espíritu se inflama por una llama divina" (6), y a continuación siguen una serie de alusiones al Cristianismo: "El fanatismo y la moral del Evangelio manchada por predicadores ignorantes" en este sentido contraponen la rigidez de Pedro - el Ermitaño a la humanidad de un Las Casas. (7). Si se trata de que los judíos lleguen a ser ciudadanos no es mediante disposiciones especiales, mediante manipulaciones deshonrosas como podría alcanzarse ese fin. Para Heinrich Marx la solución está en fomentar esa disposición positiva, con respecto al Estado, ese núcleo de bien latente en los judíos: "El bien debiera ser alentado, el mal combatido por la raíz" (8). Y a este respecto él se pone de ejemplo: "Yo, sólo me he hecho útil mediante la lucha en favor de los hombres y mediante noble experiencia he aprendido a no suavizarme demasiado el camino hacia el verdadero núcleo de ciertos prejuicios arraigados...y esto era para mí el más sagrado disfrute; poder contribuir en algo a hacer de mis correligionarios ciudadanos útiles y dignos de la clemencia de su Alta Majestad (9).

En lo referente a los argumentos de tipo jurídico Heinrich - Marx considera al Decreto de 13 de junio de 1815 tan injusto como inútil. La injusticia del Decreto aparte de los argumentos citados anteriormente, se puede fundamentar desde un punto de vista legal en su contradicción con respecto al resto del Ordenamiento jurídico y en este sentido cita Heinrich Marx el distinto espíritu que anima al Decreto y a determinados artículos del Código Civil napoleónico. Pero al mismo tiempo, Heinrich Marx subordina el Decreto a los Principios Generales de una Legislación sabia y justa y uno de estos principios es el de la generalidad de la ley, y la consecuente igualdad de todos ante la misma. Heinrich Marx afirma que la excepción es inevitable en cuestiones accesorias y debe ser regulada estableciendo sus límites con claridad. Sin embargo con respecto a los axio

mas de la jurisprudencia y los principios generales del Derecho, - la excepción no puede ser admitida sino en casos de necesidad y dentro de límites muy estrictos (10). En consecuencia, el Decreto al establecer excepciones injustificadas a los principios de una legislación sabia y justa debe considerarse injusto desde el punto de vista legal.

Por otra parte Heinrich Marx hace notar que la necesidad de una patente para los judíos, sólo puede ocasionar perjuicios desde un punto de vista social -(como efectivamente aconteció), señalando por otra parte la anomalía que supone el supeditar la concesión de la patente al arbitrio de cada consistorio municipal. "Ya se sabe -dice- como en ciertas localidades pequeñas provistas de estas autoridades, hacen sentir su importancia tales pequeños déspotas". (11).

La solución propuesta por Heinrich Marx consistía en la elaboración de leyes generales sin excepciones gratuitas Siendo la usura el vicio principal del que eran acusados los judíos y el que justificaba en el fondo las medidas discriminatorias contra ellos propondrá una ley general contra la usura. La usura debe ser perseguida con todo el rigor de la ley, la cual castigaría tanto a los prestamistas judíos como a los no judíos al no existir entre ellos diferencias en cuanto a sus rentas: Para vicios generales han de crearse leyes generales. En un sentido análogo H.Marx el 30 de junio de 1821, remitió al Ministro de Justicia una propuesta de ley contra la usura, con el deseo de "contribuir en algo a la erradicación de un vicio tan vil como perjudicial" (12).

A pesar de las expresiones de adhesión y confianza al corazón patriótico del Rey, la petición de H.Marx quedó sin consecuencias. El Decreto napoleónico que estuvo vigente hasta el año 1818, fué -

prorrogado por el Gobierno Prusiano de forma indefinida en Renania en perjuicio de los judíos. A consecuencia de él, Heinrich Marx se vió colocado ante la dolorosa disyuntiva de continuar con su actividad de abogado o abandonar la fé judía.

2.- Sobre el Valor de los Tribunales de Comercio.

Hacia el año 1816-1817, Heinrich Marx presentó a la Comisión de justicia para las provincias renanas, un escrito sobre la institución de los Tribunales de Comercio en Renania. La Comisión había sido nombrada para investigar acerca de la situación de derecho y la administración de justicia en Renania con el propósito de realizar una igualación con los restantes derechos prusianos. La Comisión para elaborar su investigación interesó toda clase de preguntas, ruegos, informaciones o quejas, relativas a la administración de justicia. Heinrich Marx, dada su condición de abogado remitió a la Comisión una serie de escritos solicitando que su nombre y ciudad - quedaran anónimos ya que tenía miedo a la intolerancia de que podía ser objeto por parte de sus conciudadanos, los cuales no podían admitir "que un judío pudiera también tener talento y ser honrado" - (13). Por esta razón, pese a que en una circular de la Comisión de 4 de Noviembre de 1816 se había exigido que no se hiciese uso del anonimato salvo caso de necesidad, la contribución de Heinrich Marx apareció como comunicado.

En el encabezamiento del escrito de Heinrich Marx aparecen las palabras *suum cuique*, y se hace alusión al "Sagrado deber de todo ciudadano de descubrir los abusos allí donde se encuentren" (14). Los Tribunales de Comercio, objeto de la investigación, habían sido introducidos también en Renania por la legislación francesa. Habían nacido en Francia desde hacía varios siglos y el Código de Napoleón de 15 de Septiembre de 1807 los conservó. Su procedimiento

estaba regulado en los Arts. 141 al 442 del Código de Procedimiento Civil de 14 de Abril de 1806. Todos los conflictos surgidos entre comerciantes, hombres de negocios y banqueros, debían ser decididos por estos tribunales que se componían solamente de comerciantes y no de juristas. En primera y única instancia eran incluso competentes cuando el conflicto no excedía de 1000 francos o 262 táleros.

Heinrich Marx, refiriéndose a ellos afirmará que "Toda justicia excepcional es un perjuicio al menos desde cierto punto de vista". -

(15). Valora como racional y conforme a la naturaleza, la división hecha por los romanos entre asuntos civiles y asuntos penales y - critica la justicia feudal como una justicia privilegiada que se - mantiene en los Tribunales de Comercio. "Un Tribunal de Comercio - -dice- es una excepción a la regla en un doble sentido. Pues no solo se fundamenta en una justicia privilegiada para una determinada clase sino que también sustrae a sus propios jueces de la administración de justicia" (16). Por lo tanto, la justicia impartida por los Tribunales de Comercio no tendría, según Heinrich Marx el carácter de auténtica justicia. Además -dice- en ciudades como Koblenza y Tréveris apenas existen hombres de negocios y los Tribunales de Comercio están constituidos por tenderos y comerciantes de especias. Por otra parte, H. Marx señala que los grandes comerciantes anteponen generalmente sus propios intereses a la administración de justicia de ahí que no comparezcan a los Tribunales de Comercio cuando tienen negocios o reuniones pendientes. Tampoco admite que bajo el pretexto de la oscuridad de las nociones comerciales, se erija una justicia especial. Esta podría ser sustituida por una justicia ordinaria en la que el juez escuchase a los comerciantes a título de peritos no de jueces (17).

Finalmente Heinrich Marx propugnaba la abolición de la defensa en los Tribunales de Comercio apoyado no sólo en razones de eco

nomía procesal y disminución de gastos sino de estricta justicia. Los jueces -dice- se dejan ensordecen por sofismas y consideran - la palabrería de los abogados como la auténtica verdad. "El abogado habla para tapar los oídos de aquél que tuviera la desgracia de contradecir a uno de estos cresos" (18). Con esta expresión, Marx se refiere de forma inequívoca a los ricos de su ciudad, pudiéndose comprender así los motivos que le llevaron a exigir que su escrito permaneciese anónimo. De hecho su contribución desencadenó una - persecución contra los judíos, y pese a que la Comisión de justicia compartía sus puntos de vista, el Gobierno hizo suyos los lugares comunes de la opinión pública y prorrogó la vigencia del Decreto - Napoleónico contra los judíos.

3.- Discurso Solemne en honor de los Diputados de Landtag Prusiano

El 13 de Enero de 1834 tuvo lugar en el Casino de Trévenis - una "fiesta solemne" en honor de los Diputados de las Provincias Renanas. La preparación y ejecución de la fiesta fué encomendada entre otros a Heinrich Marx quien fué además el que pronunció el discurso solemne. Este discurso aparece a primera vista como una alabanza al Rey de Prusia, tras la cual se encuentran determinados - conceptos críticos. En primer lugar habla del "íntimo agradecimiento" a la "más alta dignidad", de los mejores deseos para el Rey "a cuya alteza hay que agradecer la primera institución de la representación de un pueblo" (19). Marx que con toda probabilidad conocía la constitución de la vieja república francesa, sabía lo que decía cuando habló de representación del pueblo. En este sentido se refirió a la "representación del pueblo de Renania como Asamblea de Estados a las que el Rey llamó por su libre voluntad" (20). También afirma que la Asamblea de Estados fué constituida para "graduar la verdad alcanzada por el trono" (21). Allí donde reina la -



justicia -dice- se encuentra también la verdad.

Este elogio de la representación del pueblo se realizó cuando la reacción en Berlín pedía la disolución del Landtag renano, por - lo que el solo discurso tiene todo el valor de una crítica y un sím bolo.

Influencia sobre Karl Marx.

De los anteriores escritos de Henrich March se deja entrever una cierta concepción jurídico política dominante. Esta concepción podría encabezarse bajo el lema que H.Marx antepuso a su informe - sobre los Tribunales de Comercio "Suum cuique". A través de sus escritos se puede observar un marcado afán de justicia, de dar a cada uno lo suyo, de "descubrir los abusos allá donde se encuentren". Es esta lucha por la justicia, por el reconocimiento de los derechos de cada uno, la que se encuentra en la base de su actitud ética y la que él mismo considera como "el sagrado deber de todo ciudadano". - (22).

Dada su condición de abogado, Henrich Marx tuvo ocasión de - defender en múltiples ocasiones los derechos de los demás, y esta - defensa estuvo impregnada de un indudable sentido social. En su escrito contra el Decreto sobre los judíos Henrich Marx se refiere a - la clase de los poseedores "hombres de bien" "lobos vestidos de cordero" que no dudan en explotar a huérfanos, viudas, trabajadores y familias enteras para forjar su fortuna. Igualmente en su informe - sobre los Tribunales de Comercio hace alusión a los ricos comerciantes que como Cresos, no hacen caso de nadie. Como ha señalado H.Monz, el sentido social de H.Marx se manifestó por ejemplo en su participación en la financiación de unos comercios de pan y fruta (Brotrucht magazins) en Méveris para favorecer a los trabajadores (23).

Heinrich Marx es un defensor acérrimo de la igualdad de todos

ante la ley. El medio de conseguirlo consistía en la elaboración - de leyes generales y en una reducción del caso excepcional a límites muy estrictos. Con respecto a los judíos señalará que no es a través de disposiciones especiales como debería realizarse la igualación. La excepción a una ley general -dice- sólo puede admitirse - en casos de verdadera necesidad. En este sentido hay que interpretar también su crítica de los Tribunales de Comercio como jurisdicción especial y privilegiada. H.Marx considera en este caso la excepción como privilegio y la equipara a la justicia feudal. Por otra parte, las continuas referencias a la "tolerancia" "al suave espíritu del Evangelio", a la valoración de Las Casas frente a Pedro - el Ermitaño, nos revelan a un H. Marx, ilustrado y defensor de la libertad religiosa.

Por último en H. Marx apuntan los gérmenes de una concepción democrática, al valorar positivamente la representación del pueblo (aunque fuera bajo la forma de Stände) y al concebir esta representación frente a sus detractores como el medio de alcanzar la verdad.

Al considerar las relaciones y posibles influencias ejercidas por H.Marx sobre su hijo no podemos menos de sorprendernos ante - las múltiples analogías que observamos entre ambos. Es cierto que la influencia no puede exagerarse hasta el extremo de ver (como así lo hace Monz) en Heinrich Marx a un precursor del concepto de clase social (24). Sin embargo es igualmente cierto que la actitud social de Marx, su defensa de los sectores menos favorecidos, la crítica de los privilegios y de la desigualdad ante la ley, unidas a un talante liberal y democrático se hallan presentes en Heinrich Marx. Esta actitud es claramente visible en el joven Marx, en la etapa - que abarca su adolescencia y su actividad periodística en la Gaceta Renana. El "Suum cuique" que rigió la actividad del padre puede servir también de encabezamiento a la lucha por la justicia del Marx

juvenil. De hecho en el ejercicio de composición realizado por Marx en sus años escolares, se afirma de forma categórica que la principal finalidad de su acción consiste en "realizar lo mejor para la humanidad", máxima en la que resuenan todas las frases de Heinrich Marx, acerca del hacerse útil mediante la lucha por los hombres. - (25).

En el mismo sentido habría que interpretar los artículos de Marx sobre los hurtos de leña, y en defensa de los viñadores del Mosela, así como su escrito en favor de los judíos. Quizá en el Marx maduro, esta disposición de ánimo se encuentre algo diluida aunque no totalmente ausente.

Por otra parte es interesante resaltar la influencia que Heinrich Marx pudo haber tenido en la recepción del pensamiento ilustrado por parte de su hijo. Ya hemos visto como Heinrich Marx hace bastantes referencias a la tolerancia, llegando a considerarla como la palabra que servirá para calificar al siglo XIX. Es esta una herencia de sus lecturas sobre el siglo XVIII francés y en concreto de Voltaire cuyas obras con toda seguridad se contaban en su biblioteca. En este sentido la hija de Carlos Marx le describió como un "verdadero francés del siglo XVIII que conocía de memoria a Voltaire y a Rousseau" (26).

En definitiva podemos concluir suscribiendo las palabras de CORNU, que afirma: "La orientación primera, tanto espiritual como política de Carlos Marx, sería determinada por el racionalismo y el liberalismo religioso y político de su padre, que ejerció sobre él, al comienzo, una influencia preponderante" (27).

CAPITULO 5.-

- 1) Heinz MONZ, "Die Rechtstheoretischen und rechtspolitischen Anschauungen des Heinrich Marx" en Archiv für Sozialgeschichte VIII Band. 1968 pp. 261 y ss.
- 2) Ibid.
- 3) Op.cit. p. 263
- 4) Ibid.
- 5) Ibid.
- 6) Op.cit. p. 264.
- 7) Ibid.
- 8) Ibid.
- 9) Ibid.
- 10) Op.cit. p. 265.
- 11) Op.cit. p. 265.
- 12) Op.cit. p. 266.
- 13) Op.cit. p. 267.
- 14) Op.cit. p. 277.
- 15) Op.cit. p. 278.
- 16) Op.cit. p. 278.
- 17) Op.cit. p. 279.
- 18) Op.cit. p. 282.
- 19) Op.cit. p. 270.
- 20) Ibid.
- 21) Ibid.
- 22) Op.cit. p.277.
- 23) Op.cit. p. 273.
- 24) Op.cit. p. 274.
- 25) Betrachtung eines Jünglings bei der Wahl eines Berufes MEW EB1, p. 591.
- 26) Neue Zeit XVI t I p.5 cit. por CORNU Carlos Marx Federico Engels, La Habana (Ed. de Ciencias Sociales), 1975, T.1, p. 85.
- 27) Op.cit. p. 91.

P A R T E I I I

EL FUNDAMENTO RACIONAL DE LOS DERECHOS HUMANOS

¿Pretendeis que me apacigüe? ¿Que domine
este amor ardiente y gozoso, este impulso
hacia la verdad suprema? ¿Que cante mi can
to del cisne al borde del sepulcro donde
os complacéis en encerrarnos vivos?

(HÖLDERLIN)

CAPITULO I

LA LIBERTAD DEL ESPIRITU TEORICO

El intento de fuga del sistema hegeliano

El joven Marx se debate en una intensa lucha con el sistema hegeliano. Ya en una carta a su padre de 10 de Noviembre de 1837, expresa Marx como después de muchos quebraderos de cabeza, desemboca en los brazos del enemigo (Hegel) del cual había pretendido huir (1). El hecho de haber escogido a Epicuro como sujeto de su tesis doctoral, no es ajeno a su situación personal con respecto a Hegel. Al igual que Epicuro con Aristóteles, Marx se enfrenta con la totalidad de un sistema cerrado y perfecto. Al comienzo de su tesis, Marx dice: "A los epicúreos estoicos y escépticos se les considera casi como apéndices insignificantes que no están en proporción con las premisas de donde derivan" (2); ante Aristóteles, el Alejandro Magno de la filosofía helénica, aparecen como enanos.

Sin embargo, no puede pensarse que después de las épocas en que la filosofía ha alcanzado un punto álgido y ha conseguido integrar una totalidad de principios abstractos, sea imposible seguir filosofando. Para Marx existe, por imperativo del devenir filosófico, una necesidad histórica de transformación de la filosofía total. "Sin esta necesidad -dice- no se comprende cómo después de Aristóteles pudieron existir un Zenón, un Epicuro e incluso un Sexto Empírico, o cómo después de Hegel pudieron salir a la luz investigaciones de nuevos filósofos en su mayor parte oscuros y superficiales" (3). En tales épocas, en las que la filosofía ha logrado encerrar el mundo dentro de una totalidad se produce una rebelión del mundo desgarrado contra la filosofía. Entre filosofía y mundo se da un conflicto que la realidad mundana acaba por dirimir, de ahí que el desgarramiento del mundo produzca también una filosofía desgarrada y contradictoria (4).

¿Cuál será para Marx la manera de superar el desgarramiento de la filosofía, de salir de las garras del monstruo filosófico?. - Desde luego el punto de fuga no estará en la mera adición o sustracción de elementos al sistema. Para Marx aquéllos filósofos que se apropian de un sistema, y se escudan detrás de un gigantesco representante filosófico del pasado, son como asnos recubiertos de piel de león o mudos que intentan hablar por medio de un gran megáfono. (5). Para Marx es preciso adoptar la actitud de Temístocles que ante la amenaza de la destrucción total de Atenas, propuso a los atenienses abandonar para siempre la ciudad y tomar el camino del mar para fundar una nueva Atenas sobre un elemento nuevo (6). Pero ¿qué significa esto traducido al lenguaje filosófico?. En realidad no refleja más que el deseo de fuga y una ambigüedad con respecto a Hegel la cual era común al círculo de jóvenes hegelianos reunidos en Berlín desde 1837 en torno al Club de Doctores. En este sentido ha señalado MacLellan: "La actitud de los discípulos respecto a su maestro fué siempre ambivalente. Todos estaban de acuerdo en que el sistema de Hegel era el último posible. Según Ruge, Hegel había sistematizado todo el pensamiento filosófico anterior y su sistema era la culminación del protestantismo como el protestantismo era la culminación del cristianismo: su filosofía era "la teoría de toda la Historia anterior y por consiguiente al mismo tiempo su crítica". Todos los otros jóvenes hegelianos incluyendo a Feuerbach y a Marx decían lo mismo cada uno a su modo" (7).

Sin embargo en Marx el problema, aunque no resuelto, sí aparece lúcidamente planteado en los siguientes términos: "Mientras la Filosofía como voluntad se enfrenta con el mundo fenoménico, el sistema es rebajado a una totalidad abstracta, es decir, deviene un aspecto del mundo que se opone a otro. Su relación con el mundo es refleja. Animada por el impulso de realizarse entra en tensión contra

algo distinto. La autosuficiencia interior y la perfección se quiebran. Aquello que era luz interior se convierte en llama devorante que se dirige hacia lo externo. Resulta así como consecuencia que el devenir filosofía del mundo es al mismo tiempo el devenir mundo de la filosofía, que su realización es a la vez su pérdida, que lo que ella rechaza hacia el exterior es su propia deficiencia interna, que precisamente en la lucha cae en los defectos que combate en su contrario, y que elimina tales defectos solo cayendo en ellos. Lo que se le opone y lo que rechaza es siempre lo que ella misma es, sólo que los factores se hallan invertidos" (8). En tales circunstancias de tensión entre el mundo y la filosofía solo son posibles para Marx dos salidas: "...una retiene como determinación principal el concepto y el principio de la filosofía, la otra en cambio se aferra a su no-concepto, al momento de la realidad... La actividad de la primera es la crítica, es decir el volverse hacia afuera de la filosofía; la tarea de la segunda es el intento de filosofar, o sea el volverse hacia sí misma de la filosofía, en cuanto ella conoce la insuficiencia como inmanente a la filosofía, mientras que la primera la concibe como una insuficiencia del mundo que se ha de contruir filosóficamente" (9). Aunque Marx en su tesis doctoral no toma partido por ninguna de estas dos salidas, no es nada aventurado afirmar que se va a inclinar decididamente por la primera, por el partido de la crítica.

Esta última solución es por otra parte la que, en los momentos que Marx escribe su tesis, se estaba fraguando en el círculo de los jóvenes hegelianos. Así, en 1838 un joven hegeliano de origen polaco August von Cieszkowski publicó un libro titulado Prolegomena zur Historiosophie (10). En dicha obra Cieszkowski propugna la sustitución de una filosofía especulativa por una filosofía abocada a la acción práctica. Según él no bastaba con descubrir las leyes de la historia pasada sino que era preciso utilizar dichos conociemien

tos para la transformación del mundo futuro. En Hegel según Cieszkowski, la filosofía llegó a su culminación pero al mismo tiempo, con él se revelaron todos los defectos de la filosofía misma consistentes en ese tinte gris que el sol en su ocaso deja sobre las cosas pasadas. Cieszkowski pretende que la futura función de la filosofía sea "la de convertirse en una filosofía práctica o más bien, en una filosofía de la actividad práctica, de la "praxis", ejerciendo una influencia directa sobre la vida social y desarrollando el futuro en el campo de la actividad concreta..." (11).

El paralelismo entre las ideas de Cieszkowski y las que Marx expone al final de su tesis doctoral, es evidente. Posiblemente - Marx conocía las ideas de aquél que aunque no muy divulgadas llegaron al conocimiento de algunos jóvenes hegelianos (12). En cualquier caso, lo que sí parece claro es que Marx tomó la filosofía en cuanto dirigida hacia afuera de sí misma, en su función crítica. Esta actitud no era del todo ajena al sistema de Hegel pues ya vimos como en éste el elemento crítico y del Sollen dirigido hacia la realidad concreta, no estaba ausente. Sin embargo y desde un punto de vista joven hegeliano, el sistema de Hegel podía parecer demasiado "reconciliado" con la realidad. Ante esta ambigüedad que ya vimos, los jóvenes hegelianos y en concreto Marx van a acentuar más el papel crítico, y práctico de la filosofía, aproximándose en este sentido más a Fichte, aunque mucho más conscientes de sus limitaciones. Es esta la salida de la filosofía total que Marx va a ensayar, en su intento de fundar como Temístocles una nueva Atenas. "Hay una - ley psicológica -dice Marx- según la cual el espíritu teórico, - devenido libre en sí mismo se transforma en energía práctica, como voluntad que surge del reino de las sombras del Ament y se vuelve contra la realidad material existente en él" (13).

Se establece pues como requisito previo imprescindible para lograr el reajuste del mundo desgarrado, la filosofización de la rea

lidad material, el que el espíritu teórico pueda actuar libremente. Mal se podría lograr la filosofización del mundo si no se pudiera filosofar. Traducido al lenguaje político esto significaría que para conseguir un Estado racional, sería necesario como paso - previo conseguir la libertad de crítica, la autonomía del espíritu teórico. Las expresiones concretas de esta autonomía vendrían fijadas principalmente por la libertad de prensa y la libertad académica. La justificación de estos derechos fundamentales vendría - dada no tanto por su carácter innato como por su fin: la realización del Estado racional. En la actividad periodística de los años que siguen a la lectura de su tesis, Marx se va a distinguir por su lucha en favor de la libertad de prensa que por aquéllas fechas se hallaba enormemente limitada por la censura prusiana.

La lucha por la libertad de prensa

La prensa en Alemania antes de la subida al trono de Federico Guillermo IV en 1840, venía regulada por el edicto de 18 de Octubre de 1819, el cual en realidad suprimía la libertad de prensa; "sometía todas las publicaciones de menos de veinte páginas al control de la censura, amenazaba con la suspensión a los periódicos por la nueva transgresión y subordinaba la publicación de los diarios a - la aprobación administrativa y al otorgamiento de una concesión".(14)

Los jóvenes hegelianos habían puesto sus esperanzas de liberación en el nuevo rey, el cual publicó un edicto en Diciembre - de 1841, por el que se ordenó a los censores que aplicaran el edicto de 1819 de forma atenuada, censurando solamente las críticas mentirosas y desleales. Sin embargo, a pesar del entusiasmo que el edicto suscitó en determinados círculos liberales, Marx en su primer - artículo político escrito en Enero de 1842 que lleva por título: - Observaciones sobre las nuevas instrucciones sobre la censura en -

Prusia, va a criticar el edicto de 1841, e incluso va a señalar que en muchos aspectos resultaba más restrictivo y arbitrario que el - de 1819. En realidad, estas anotaciones constituyen un comentario a los párrafos más significativos de la Instrucción de Censura, - uno de los cuales decía: "la censura no debe impedir ninguna inves tigación seria y modesta de la verdad, imponer a los escritores coac ciones indebidas, ni detener el libre tráfico del comercio de li- bros" (15). Bajo la aparente liberalidad de esta disposición Marx señala la función restrictiva que contienen los calificativos de se ria y modesta, "Ambas determinaciones -dice Marx- demuestran que - la investigación no descansa en su contenido sino más bien en algo que está fuera de su contenido. Sustraer de antemano la investiga- ción de la verdad y dirigir su atención hacia un tercero desconoci do" (16). De esta forma, al dirigir sus ojos a este tercero confor me señala la ley "¿no habrá perdido de vista la investigación -pre gun ta Marx- el verdadero rostro de la verdad?. "¿No es -continúa- el primer deber del que busca la verdad ponerse en marcha directa- mente hacia ella sin mirar a derecha o izquierda? (17). La verdad para Marx no es modesta ni seria. "La verdad -dice- es tan poco mo desta como la luz...si la modestia constituye el carácter de la - investigación, ello indica más miedo a la verdad que a la falsedad" (18). "La esencia del espíritu -continúa- es la verdad misma, y ¿qué haceis de su esencia? la modestia. Solo el mendigo es modesto di- ce Goethe, y ¿de tales mendigos quereis forjar el espíritu?. O bien la modestia debe ser la (modestia) del genio de la que habla Schiller en cuyo caso transformais a todos vuestros ciudadanos y - sobre todo vuestros censores en genios" (19).

Del mismo modo que la modestia lleva a la sumisión, la serie dad de la que hablaba la Instrucción podría ser equiparada al abu- rrimiento: Citando a Voltaire dice Marx: "Todos los géneros son bue

nos excepto el aburrido", frase según la cual habría que prohibir tanto el tono legal de la Instrucción como el estilo empleado en los debates de la Dieta Renana (20).

Exigiendo los requisitos formales de seriedad y modestia la instrucción sobre la censura podría creer que deja intacto el contenido de la verdad, pero según Marx no es así. La forma de investigación y expresión corresponden al mismo contenido de la verdad. No se puede uniformar legalmente según Marx la búsqueda individual de la verdad so pena de deformarla. Quizá se encuentra aquí una de las ideas más importantes de todo el artículo: el papel de la razón individual en la construcción de la verdad. "La verdad -dice Marx- es general, no me pertenece a mí, pertenece a todos, ella me posee a mí y no yo a ella. Mi propiedad es la forma, ésta es mi individualidad espiritual. Le style c'est l'homme. !Como! !La ley dispone - que debo escribir en un estilo que no es el mío!. Puedo mostrar el semblante de mi espíritu pero debo ponerle antes los rasgos prescritos...Admirais la arrebatadora magnificencia, la inagotable riqueza de la naturaleza. No exigís que la rosa deba tener el perfume de la violeta, pero lo más rico, el espíritu, ¿puede existir solamente - bajo una forma?. Tengo humor pero la ley exige que escriba con seriedad. Soy audaz pero la ley ordena que mi estilo sea modesto. - Gris sobre gris el único color de la libertad legal". (21). Pero - La ley con sus prescripciones no solamente destruye la múltiple riqueza de expresiones de la verdad desde el punto de vista de los - sujetos-individuos, sino que también falsea el mismo objeto de la actividad investigadora. "A la verdad -dice Marx- pertenece no sólo el resultado sino. también el camino. La investigación de la verdad debe también ser verdadera, la verdadera investigación es la verdad desarrollada cuyos órganos esparcidos separadamente se reúnen en el resultado. Así pues ¿la forma de investigación no debe trans

formarse en su objeto?" (22). La instrucción de la censura, olvida pues tanto los derechos del objeto como los de los sujetos, al imponer una verdad abstracta como un resultado desvinculado del proceso que le ha precedido. La verdad sería pues para Marx en este artículo un proceso en el cual habrían de intervenir los individuos mediante su búsqueda libre de trabas y miedos. Solo así, la verdad podría tener el carácter de generalidad que Marx le otorga. Traducida esta idea al lenguaje político que es el que subyace en todo el artículo, significa que el Estado como generalidad como encarnación de la razón, debe ser construido por todos y no por unos pocos. Se propugna de esta forma una concepción democrática del Estado, la cual exige para su realización el reconocimiento de la libertad individual de pensamiento y expresión (23). La instrucción de la censura es totalmente contraria a esta concepción, para ella "la verdad es lo que el gobierno ordena y la investigación es algo superfluo" (24). Así, según la Instrucción- frente al Estado como expresión de la razón general, "el entendimiento del gobierno es la única razón de Estado", y los otros entendimientos serían verdaderos sólo bajo ciertas circunstancias y previas concesiones (25).

Junto a los requisitos de modestia y seriedad, la Nueva Instrucción Prusiana sobre la censura establecía como criterio principal para la aprobación de un escrito, la valoración de la tendencia del mismo y en éste sentido decía: "...los censores deben dirigir su atención de modo particular a la forma y el tono del discurso - del escrito, y no aprobarlo si por apasionamiento, violencia o arrogancia su tendencia se muestra como nociva" (26). Comentando este párrafo, Marx lanzará sus críticas más fuertes, reafirmando nuevamente el carácter democrático del Estado, y negando la legitimidad de la ley que juzga la tendencia o la disposición anímica de los individuos. "La ley de la disposición anímica -dice- no es ninguna ley del Estado para los ciudadanos, sino la ley de un partido con-

tra otro partido. La ley de la tendencia suprime la igualdad de los ciudadanos ante la ley. Es una ley de la separación no de la unión, y toda ley de separación es reaccionaria. No es una ley sino un - privilegio. Resulta sospechoso el que uno pueda hacer lo que otro no puede, no porque carezca de una propiedad objetiva... sino porque su opinión y su actitud anímica son buenas" (27). Aquí Marx se ñala como la Instrucción de censura realiza una división implícita en base a la opinión de los individuos. La buena opinión y disposi ción pertenecía al gobierno, el cual, evitado este principio, se - arrogaría el derecho de juzgar a los que no pensarán como él. Al - hacerlo así crea una separación entre él y el pueblo no por razones objetivas sino por la mera diferencia de opinión, lo cual incide di rectamente en la ruptura de la generalidad de la razón y del Esta- do. El Estado no es ya el Estado que todos pueden reconocer como - generalidad, sino el Estado parcial en el que sólo pueden reconocerse los funcionarios y miembros del gobierno. En este sentido dice Marx: "El Estado ético atribuye la disposición del Estado a sus - miembros. Pero en la sociedad en la que un órgano se tiene por el único y exclusivo poseedor de la razón y de la eticidad del Estado, sus miembros han de colocarse en oposición a ese órgano del Estado, al gobierno. Un gobierno que se sitúa por principio en oposición al pueblo y mantiene su disposición estatal como la disposición normal, concibe en consecuencia, en su mala conciencia de facción, la ley de la "tendencia" como una ley de venganza contra una disposición (anti estatal) que solo tiene lugar en los mismos miembros del gobierno. La ley de la disposición (Gesinnung) se basa en la carencia de dis- posición, en el punto de vista inmoral y material del Estado" (28).

En el fundamento de la crítica de Marx al carácter inmoral, material e irracional (o relativo a la razón de la facción) del Es tado prusiano, se encuentra no sólo la reivindicación de la liber

tad de expresión de los individuos, sino el presupuesto de la igualdad de valor de las opiniones. No existen "razones objetivas" que - puedan fundamentar la prevalencia de unas opiniones sobre otras pues ya hemos visto que la única razón objetiva para Marx es la libertad de toda coacción o "razón" externa a la conciencia individual. En consecuencia va a criticar fuertemente la actitud del gobierno que se coloca en posición de superioridad, que se distingue y se separa del público, lo cual revela una terrible inconsecuencia: "Pedís modestia -dice Marx a los funcionarios de la censura- y procedéis con - una enorme inmodestia, al proclamaros únicos servidores del Estado como espías del corazón, omniscientes, filósofos, teólogos, políticos y Apolos delficos. La auténtica inmodestia consiste en atribuir a individuos particulares la consumación del género" (29). La legitimidad de la labor juzgadora de los censores podría apoyarse entonces en la posesión de una capacidad científica, que la Instrucción exigía a los periodistas y escritores, y que lógicamente los censores no tenían. "...Los redactores de la prensa diaria bajo cuya categoría caen todos los periodistas, deben ser hombres completamente irreprochables. Como garantía de esta completa integridad se habrá de - mostrar "capacidad científica". No cabe la menor duda de que el censor puede poseer capacidad científica", para tener de cada materia un juicio con capacidad científica". (30). ¿Donde están tales cabezas enciclopédicas?, preguntará Marx. ¿Qué secretos científicos deben poseer estos censores que ni siquiera son conocidos en la república de las ciencias?. Esta capacidad científica poseída por tales burócratas de la inteligencia, no constituye-según Marx- ninguna determinación del espíritu, ninguna protección contra el privilegio ni es una condición impuesta por la naturaleza de la cosa o de los sujetos. (31). Estas ironías hacia los censores, prefiguran la crítica más - madura que Marx realizará de la burocracia en la Crítica de la Filo

sofía del Estado de Hegel. En este artículo Marx muestra la separación existente entre los funcionarios y el público ; los primeros - juzgan y los segundos son juzgados por ellos, unos son irresponsables y otros responsables. Y la separación del pueblo es mayor a medida que ascendemos en la escala funcional. Al llegar a los últimos - grados, la irresponsabilidad es total. El censor no es responsable ante el pueblo pero sí ante su superior jerárquico; el funcionario supremo, no es responsable ante nadie y constituye la última garantía de la prensa. Esta actitud consiste según Marx en la confusa - conciencia del funcionario que cree que por elevar la ilegalidad ésta desaparece. "Así -dice Marx- es en general la esencia de la censura fundada en la ilusión del Estado policía sobre sus funcionarios" (32). No se puede ser leal tal y como exige la Instrucción a un Estado en el que los términos aparecen invertidos, en el que lo particular aparece como legítimo y lo antiestatal como Estado de derecho (33). La única forma de romper este círculo, consistiría para Marx en arrojar la luz de lo general sobre la particularidad, en censurar a la censura cualquiera que sea el grado de la jerarquía funcional en que aparezca. (34).

Otro aspecto que hemos de señalar en este artículo de Marx, es el de la exigencia de seguridad jurídica como requisito de la razón. Al comentar el artículo de la Instrucción referente a la tendencia de un escrito como criterio del censor para aprobarlo, Marx dice: - "El escritor ha caído pues en el más temible terrorismo de la sospecha de la jurisdicción. Leyes de tendencia, leyes que no dan ninguna norma objetiva, son leyes de terrorismo como imaginó la necesidad de Estado bajo Robespierre y la corrupción de Estado bajo los Césares romanos. Leyes que no toman como criterio principal el acto como tal sino la disposición del que actúa, no son más que sanciones positivas de la ilegalidad" (35). Todo el artículo de Marx está plag

gado de críticas a conceptos jurídicos llenos de indeterminación - tales como, tendencia, tono, actitud, carácter, que lo único que - permiten es que el arbitrio del censor pueda desarrollarse a su an tojo. Cuando la Instrucción al enumerar los requisitos que han de - poseer los censores dice que han de ser hombres perspicaces, que se pan discernir la forma de la esencia y con seguro tacto determinar el sentido y la tendencia de un escrito, Marx comenta: "Todas las - normas objetivas son suprimidas.... y el tacto del censor puede lla marse garantía... ¿Qué Estado ha hecho dependiente la existencia de todas las clases del tacto de algunos individuos? (36). El derecho solo puede regular según Marx los actos externos del individuo: "So- lo si me exteriorizo en la esfera de la realidad me pongo en la es- fera del legislador. No existo en absoluto como objeto de la ley - salvo en mi acción. Ella es lo único en lo que la ley me ha de tener en cuenta; pues es lo único por lo que exijo un derecho de existen- cia un derecho de realidad y por lo que también caigo bajo el dere- cho real". "Sólo la ley de la tendencia castiga no solo lo que hago sino lo que quiero decir fuera de mi acción. Esto es un insulto al honor del ciudadano, una ley vejatoria contra mi existencia" (37). Resuena en este párrafo la afirmación de Spinoza acerca de la impo- sibilidad del soberano de dictar órdenes al corazón aunque pudiera - hacerlo sobre las lenguas. Marx, retomando esta máxima spinoziana, proclama una total libertad de pensamiento en cuanto que correspon- de al mundo interior y éste es ajeno a la regulación legal a no ser que se exprese, en cuyo caso ya no sería puro pensamiento. Por esta razón, Marx exige una correspondencia entre la acción y la norma le gal, (tipicidad lo llamaríamos en términos penales) que la introduc- ción de expresiones indeterminadas como "tendencia" no hacen más que romper. De esta forma en virtud de la ley de la tendencia, se es con denado por una opinión que el censor se hace de otra opinión no - expresada, lo cual conduce a la eliminación de la seguridad en las leyes, a un terrorismo del arbitrio.

En esta misma línea de exigencia de seguridad jurídica, Marx propugnaba que las cuestiones planteadas sobre la censura fueran en juiciadas por los tribunales ordinarios en lugar de serlo por censores de mayor o menor rango. En realidad, en la persona del censor se reunían las condiciones de acusador, defensor y juez "Esta unión - -dice Marx- contradice todas las leyes de la psicología. Pero el - funcionario es elevado sobre todas las leyes psicológicas así como el público está bajo las mismas" (38). Sin embargo, el propio Marx reconocía que la sumisión de los asuntos de censura a unos tribunales ordinarios, era imposible hasta tanto no se promulgase una ley objetiva de censura (39).

En definitiva, observamos como Marx pretende mediante la críti ca, una racionalización del Estado las leyes y las instituciones; - los derechos de los individuos están condicionados por esas leyes e instituciones, y son violados en la medida en que dichas leyes o - instituciones son irracionales, particularistas y no se conforman - al objeto que regulan. En el caso de la censura, como su objeto es la restricción de la libertad de expresión, derecho básico para la realización del Estado racional, no existe otra posibilidad racional que su eliminación. "La auténtica radicalidad de la censura -dice - Marx- consiste en su supresión (40).

.- Los Debates sobre la Libertad de Prensa:

A partir del 5 de Mayo de 1842, Marx publica en la Gaceta Renana una serie de artículos en los que realiza una crítica profunda de los Debates de la Sexta Dieta Renana cuyo periodo de sesiones se había desarrollado en Düsseldorf del 23 de Mayo al 25 de julio de 1841. El plan de Marx para la Gaceta Renana consistía en criticar en primer lugar los debates sobre la libertad de prensa y la cuestión epis

copal, y pasar después a analizar las leyes sobre el robo de leña, sobre los delitos de caza, y sobre el fraccionamiento de tierras, - que la Dieta tenía que elaborar. De estos artículos sólo aparecieron el de los debates sobre la libertad de prensa y el de los robos de leña; el de la cuestión episcopal fué prohibido por la censura y - los otros dos no se redactaron. (41).

La Dieta estaba constituida por representantes de los príncipes, la nobleza, la burguesía y los campesinos, aunque de hecho la mayor representación y el dominio de la Dieta la ostentaba la nobleza terrateniente. Según dice CORNU: "...en el mismo seno de la Dieta se desarrollaba una lucha bastante aguda entre los representantes de las diferentes clases sociales, para la defensa de sus intereses particulares. Así al estudiar estos debates, Marx que hasta entonces había considerado los problemas políticos desde un punto de vista - teórico y filosófico, entró por primera vez en contacto con la lucha de clases en su aspecto económico, político y social a la vez, lo - que determinó la transformación progresiva de sus concepciones" (42). Así vemos como Marx en el análisis de los debates sobre la libertad de prensa, establece cierta correspondencia, entre las ideas expresadas y los intereses de quienes las expresan: "En efecto -dice Marx- en ninguna parte nos encontramos el espíritu específico de los diputados marcado de una forma más clara más neta y entera que en los debates sobre la libertad de prensa. Es en la oposición a una libertad general como el espíritu de la esfera determinada, el interés individual de la clase particular, el aspecto naturalmente unilateral del carácter se manifiesta con más rudeza y brutalidad y enseña de alguna manera sus dientes" (43). En este sentido comenta más tarde Marx como el orador perteneciente a la casta de los príncipes demostró la injusticia de la libertad de prensa con argumentos principescos, que se habrían expresado con bastante claridad en las leyes so-

bre la censura" (44). En lo que respecta al representante del estado de los señores, Marx recoge sus palabras, según las que la libertad de prensa, sería un instrumento en manos del pueblo para romper la autoridad de la Iglesia y del Estado. "Es la envidia -dice el orador de los señores- la que preconiza la abolición de todo lo que el populacho llama aristocracia" (45). El señor, cree en la servidumbre natural y ve su señorío amenazado, es esto lo que condiciona su juicio sobre la libertad de prensa. En otro lugar, dirá Marx refiriéndose a los argumentos empleados por los señores: "No nos maravillamos de encontrarnos frente a una de las numerosas figuras actuales del principio cristiano, caballeresco, feudal moderno, en una palabra del principio romantico" (46). Por último, cuando el representante de las ciudades pide que la industria de la libertad de prensa no sea excluida de la libertad general de industria, Marx comenta: "Rembrandt pintó a la Madre de Dios como campesina holandesa ¿por qué nuestro orador no iba a pintar la libertad bajo una forma que le es íntima y familiar?". (47).

Es decir que, al tomar contacto con las discusiones de la Dieta surgen en Marx los primeros atisbos de una relación entre sociedad y conocimiento, que desembocará posteriormente en su concepción de la ideología. Sin embargo en la serie de artículos sobre los debates de la Dieta sobre la libertad de prensa, el tema del condicionamiento de las ideas por los intereses aparece tratado solo de pasada, y su atención se centra principalmente en la relación de la Dieta con el resto de la sociedad, es decir en el principio representativo. Es este el tema que junto al de la libertad de prensa, es analizado por Marx, que al principio de su artículo dice: "...retomamos la exposición de las discusiones de la Dieta no sólo por el interés especial de la libertad de prensa sino también por el interés general de la Dieta" (48). Siguiendo el propósito de Marx, vamos a comen

tar en primer lugar sus coincidencias sobre la libertad de prensa para pasar después a analizar en otro capítulo el problema representativo aunque ambas cuestiones se hallen íntimamente ligadas.

.- La ley sobre la prensa:

Para combatir a los detractores de la libertad de prensa, e incluso a sus defensores, Marx se mueve en una línea argumental próxima a la de sus consideraciones sobre el Edicto de Censura, pero no se limita a una nueva repetición de lo dicho. En estos artículos se desarrollan muchos puntos que en el escrito anterior estaban sólo sugeridos, a la vez que aparecen nuevos argumentos en defensa de la libertad de prensa. Ante todo hay que hacer constar el carácter muchas veces apasionado que esta defensa adquiere en las palabras de Marx; es más, para él el apasionamiento es un requisito de la defensa. Así como Goethe dijo que el pintor no logra una buena representación de la belleza femenina si no la ha amado en alguna persona concreta, Marx dice que "la libertad de prensa es también una belleza- no precisamente femenina -que es preciso haber amado para poder defenderla. La existencia de lo que amo verdaderamente, me parece una existencia necesaria, que necesito, (bedürfniss), sin la cual mi ser no puede tener una vida llena, satisfecha y completa". (49). Es este amor por la libertad de prensa el que falta en los representantes de las ciudades y a causa de esta carencia su defensa queda incompleta y condicionada por sus propios intereses industriales. Frente a estos defensores de la libertad de prensa que la subordinan a la libertad de industria, Marx hace profesión de su vocación de periodista diciendo: "El escritor no considera en ningún modo sus trabajos como medios. Estos son su fin propio" (50). Es decir que bajo los argumentos pretendidamente racionales que Marx lanza en favor de la libertad de prensa, hemos de tener presente el carácter

vehemente y apasionado de su defensa.

Al igual que en su escrito contra la Zensurinstruktion, Marx - combate la institución de la censura, y continuando su afirmación de que la auténtica radicalidad de la censura consistiría en su supresión, propone en su lugar una ley sobre la prensa. Aunque ya lo había propuesto en su anterior escrito, aquí Marx insiste en la necesidad de que como garantía a la seguridad de los ciudadanos, existan leyes generales aplicadas por los jueces ordinarios que no estén vinculados al gobierno, a diferencia de los censores. "¡Qué diferencia -exclama Marx- entre un juez y un censor!... El censor no tiene otra ley que la voluntad de su superior. El juez no tiene más superior - que la ley. El juez tiene el deber de interpretar la ley en cuanto a su aplicación a un caso particular pero tal como la entiende después de un exámen concienzudo . El censor tiene el deber de entender la ley como le es interpretada por el caso particular oficial. El juez independiente no me pertenece ni a mí ni al gobierno. El censor dependiente es incluso miembro del gobierno... Una ley sobre la censura es una imposibilidad porque quiere castigar no delitos sino opiniones (51). En consecuencia, Marx, en nombre de los caracteres racionales que ha de tener la ley, niega el carácter legal a las disposiciones sobre la censura. "Hemos visto -dice- que la ley sobre la prensa es un derecho y la ley de la censura lo contrario de un derecho... La Ley de la censura no es pues ninguna ley sino una medida policial, pero es incluso una mala medida policial, pues no consigue lo que quiere ni quiere lo que consigue" (52).

El espíritu de la censura no puede jamás fundamentar una ley, ni la ley podría ser aplicada de forma general por la censura. La - censura actúa de un modo secreto, saca su fuerza del monopolio del gobierno, constituye un partido dentro del Estado que impone sus - puntos de vista particulares de manera práctica y brutal a través -

de las tijeras. La crítica por el contrario, actúa a la luz del día de manera pública, no se fundamenta en ninguna fuerza externa sino en sí misma, se sitúa por encima de los partidos y de los puntos de vista particulares, utilizando como única arma el poder de la razón. (53). La ley debe construirse según Marx a partir de la crítica, de la idea, de la razón, y es esta una de sus constantes afirmaciones, a lo largo de sus artículos sobre los Debates de la Dieta. La ley debe tener un carácter racional y general perfectamente ajustado al objeto que regula. La naturaleza de la cosa le dicta a la ley sus disposiciones casi de la misma forma que el objeto natural a la ley física. A este respecto son numerosos los casos en que Marx para poner de manifiesto el carácter racional de la ley jurídica acude a ejemplos de la ley física. Así para mostrar la irracionalidad que supone la decisión de imponer límites a la libertad de prensa, comenta irónicamente: "Un buen día se decidió que la tierra no se moviera alrededor del sol. ¿era Galileo refutado?" (54).

En otro momento, Marx dice: "En América del Norte encontráis el fenómeno natural de la libertad de prensa bajo sus formas más puras y más conformes a la naturaleza (55).

Con esto, Marx se opone claramente a toda forma de decisionismo o voluntarismo político mostrando al propio tiempo su esterilidad al prescindir de las legalidades que impone el propio objeto regulado. Sin embargo no se le escapa a Marx que en el mundo de lo humano no se da la exactitud y la precisión de las leyes físicas, que el mundo de lo humano es el reino de la libertad. Contra el representante de los señores que negaba la posibilidad de conceder la libertad de prensa dado el estado de imperfección del hombre, Marx afirma, que efectivamente lo humano es imperfecto pero no por eso hay que negarle el derecho a la existencia ni limitar la imperfección a una sola de sus facetas.: "...Los razonamientos de nuestro orador son imper-

fectos, los gobiernos son imperfectos, las dietas imperfectas, la libertad de prensa imperfecta cada esfera de la existencia humana imperfecta. Si se prohíbe a cualquier esfera existir a causa de esta imperfección ninguna tiene derecho de existir y el hombre en general no tiene derecho a la existencia" (56). Marx asume entonces la imperfección de la ley, pero esta misma imperfección revela su carácter humano. Si fuese consecuente, el orador de los señores habría de concluir que la prensa: "...solo sería buena cuando dejase de ser un producto de la libertad, es decir, un producto humano. Así pues, sólo las bestias o los dioses tendrían finalmente el derecho a una prensa" (57). Por el contrario, para Marx, las bestias y los dioses no podrían tener leyes al carecer de libertad para infringirlas. La ley solo puede existir y aplicarse en el mundo de lo humano, o en otras palabras sólo puede tener por objeto la libertad. Todo objeto concreto que la ley pretende regular ha de enmarcarse dentro del mundo de lo humano, de la libertad. Ahora bien la libertad del hombre en cuanto realidad natural obedece a unas exigencias racionales que la ley tiene que recoger. El mundo del hombre no es el mundo del azar sino de la legalidad, el del azar es el del arbitrio y la censura (58). Esta idea según la cual la ley tiene que ser la expresión de la libertad y del hombre se repite muchas veces en el artículo de Marx. Así por ejemplo, al hablar de la ley preventiva - dice Marx: "La ley... solo es una ley verdadera cuando en ella la ley inconsciente y natural de la libertad ha llegado a ser una ley consciente del Estado. Las leyes no pueden pues prevenir las acciones del hombre, pues son leyes intrínsecas y vitales de sus actos, los reflejos conscientes de su vida" (59). Por otra parte el carácter racional de la ley ha de coincidir necesariamente con su respeto a la libertad "...la regla racional solo puede surgir de la naturaleza de la cosa, de la libertad" (60).

Estos serían pues los requisitos generales e intrínsecos, que toda ley concreta habría de cumplir: racionalidad, generalidad y libertad. Dichos requisitos harían que usando términos hegelianos una ley racional como la ley de prensa fuera más real que la vigente - ley de censura. Así dice Marx: "La ley de prensa es una ley real - (wirkliches Gesetz) porque es la existencia positiva de la libertad. Considera la libertad como el estado normal de la prensa, la prensa como una existencia de la libertad..." (61). Y en otra parte dirá que la censura y la prensa difieren como la ley formal y la ley - real. (62).

.- El carácter legal de la libertad individual:

Acabamos de ver como la ley ha de tener un sello de libertad, como la racionalidad de la ley sólo existe si es al mismo tiempo exprexión de la libertad. Invirtiendo los términos podríamos decir ahora que para Marx la libertad individual es ante todo legal, o en otros términos que la libertad individual debe ajustarse a la generalidad de la ley. No quiere esto decir que no exista para Marx una libertad humana anterior al Estado y a la ley. Ya hemos señalado como para él el mundo del hombre es el mundo de la libertad y cómo la ley ha de recoger esta determinación natural. "Para todo ser - dice Marx- el peligro de muerte consiste en perderse a si mismo. - Para el hombre entonces, la ausencia de libertad es el verdadero - peligro de muerte" (63).

La esencia del hombre es pues la libertad, y este principio básico debe ser tenido en cuenta por toda ley. Sin embargo resulta difícil definir en términos marxistas la consistencia de esta libertad anterior al Estado. De su artículo sobre los Debates sobre la - libertad de prensa pueden establecerse no obstante ciertas aproximaciones. La libertad es para Marx un concepto positivo, un movimiento espontáneo, y conluido de la sociedad y del individuo que se desarrolla de una

forma natural y que no puede ser coartado, por ninguna medida exterior. Así al hablar de la libertad de prensa dice: "Desde la perspectiva de la idea es evidente que la libertad de prensa se justifica mucho mejor que la censura, pues ella es una forma de la idea, de la liber tad, un bien positivo, mientras que la censura es una forma de no-li bertad; la polémica de una cosmovisión de la apariencia contra la - cosmovisión del ser, es en una palabra una naturaleza negativa" (64). Este carácter positivo de la libertad presupone una confianza básica, un optimismo con respecto al hombre y a sus posibilidades. Frente a los señores, que negaban la libertad de prensa fundados en el carácter imperfecto del hombre y en la minoridad del género humano, Marx reivindica el derecho a equivocarse, el derecho de seguir el - movimiento espontáneo de la libertad, confiado en los buenos resultados de este proceso: "...pues el hombre desde que aprende a caminar aprende a caer, y sólo a través de las caídas aprende a andar. Pero si nos quedamos todos en pañales ¿quien nos los pondrá? Si todos es tamos en la cuna ¿quién nos acunará? Si todos somos prisioneros ¿quien será el carcelero?" (65). Marx, ya lo vimos conviene en la afirmación de que el hombre es imperfecto, pero la imperfección humana no es - patrimonio de ninguna especie particular de hombre, no existen mayo res y menores y por tanto nadie puede erigirse en acunador de otro. Todos los hombres según Marx, serían imperfectos, menores pero tendrían la posibilidad de nacer y desarrollarse mediante el ejercicio de su libertad. Al negar la libertad al hombre bajo el pretexto de su minoría de edad, se proclama implícitamente que la ausencia de li bertad constituye la ~~es~~encia del hombre, y en consecuencia que la li bertad es lo contrario de esta esencia (66). Es a esta conclusión a la que por vía de absurdo llega el representante de los señores y - contra la que Marx formula el principio contrario que acabamos de -

señalar: el carácter profundamente humano de la libertad y la condición esencialmente libre el hombre.

La idea de libertad que hemos analizado tiene sin duda muchos elementos liberales, tales como el optimismo en las fuerzas del hombre, y la creencia en el progreso y la racionalidad implícita a los procesos humanos espontáneos. Sin embargo Marx en 1842 no es simplemente un liberal sino sobre todo un demócrata (67), y por esta razón tiene que contrarrestar los excesos particularistas del arbitrio individual con la generalidad de la ley. Para Marx la libertad y la esencia del individuo se realizan verdaderamente no en el aislamiento sino en la unión y en la participación de la racionalidad, y generalidad de la ley. "Las leyes -dice Marx- no son medidas represivas contra la libertad como tampoco la ley de la gravedad es una medida represiva contra el movimiento... Las leyes son más bien normas generales positivas y claras en las que la libertad ha conquistado una existencia impersonal, teórica independiente de lo arbitrario individual. Un código es para un pueblo la biblia de la libertad". (68). Vemos aquí como Marx, se sitúa en una línea puramente codificadora que prolonga el racionalismo de los revolucionarios franceses, e incluso de Rousseau enriquecido y matizado con acentos hegelianos. Existe una armonización intrínseca, de forma cuasi-física entre la libertad individual y la ley, pero para que se dé esta armonización la ley ha de cumplir los requisitos de generalidad, positividad y claridad. Son estos requisitos los que le permiten criticar a la ley de la censura. La ley de la censura sólo cumple el segundo, es una ley positiva una ley formal que sólo tiene forma de tal, pero no es una ley verdadera una ley real (69). No es una ley general, puesto que constituye un privilegio de los censores ni es una ley clara, - puesto que emplea terminos ambiguos y confusos que permiten una aplicación arbitraria. La ley salva al individuo contra el arbitrio de

de los otros y es en última instancia la garantía de su libertad. - En este sentido dice Marx: "Allí donde la ley es una ley real es de cir la existencia de la libertad, es la verdadera existencia libre del hombre" (70). Si la ley no positiviza la libertad individual, o si no es una ley que cumpla con los requisitos de generalidad y cla ridad, la libertad queda en una esfera abstracta y sin efecto". El - derecho -dice Marx- es la existencia positiva de la libertad (71) . En otro caso si no es reconocida por el derecho, la libertad queda en un mero esbozo o germen que no ha adquirido su existencia, permanece como una libertad inferior. En este sentido dice Marx- "Cierta- mente se explica que la forma inferior de libertad, es desposeída - de todo derecho cuando la superior carece de derecho. El derecho del ciudadano individual es una tontería cuando el derecho del Estado - no es reconocido. Si la libertad en general está fundada es evidente que una forma de libertad lo estará tanto más en cuanto que la libert ad ha ganado en ella una existencia más grandiosa y desarrollada". (72). El derecho del individuo está pues fundamentado en y subordinado al derecho del Estado, de ahí que sea una estupidez, el intento de reivindicarlo fuera del ámbito estatal o legal, porque entonces correría el riesgo de transformarse en mero arbitrio particular anti-estatal y anti-legal. Por otra parte, el carácter legal de la liber tad individual se pone de manifiesto en el hecho de que según - Marx no existen libertades particulares sin la mediación de la genera lidad de la ley: "Libertad de industria, libertad de propiedad, - de conciencia, de prensa, de tribunales, son todas especies de un mismo género de libertad sin apellido. Pero qué gran error es olvidar aho ra las diferencias a causa de la unidad de ed gir incluso una especie particular en medida, en norma, en esfera de otras especies" (73). Ca da ámbito humano tiene unas determinadas características, y al acomodarle a él el individuo encuentra su libertad de forma distinta.

La ley al regular ese ámbito teniendo en cuenta la naturaleza de la cosa y su movimiento espontáneo, define los límites de la libertad individual que de esa forma adquiere existencia positiva y real. No tendría sentido según Marx reivindicar la libertad de prensa fuera de una ley general sobre la prensa o someterla a las normas de la industria tal como pretendía el representante de la burguesía. "La libertad de industria dice Marx- es la libertad de industria y no cualquier otra libertad, porque la naturaleza de la industria se despliega allí pacíficamente conforme a su regla vital interior; la libertad de los tribunales es la libertad de los tribunales si estos obedecen a sus propias leyes innatas del derecho y no a las leyes de otras esferas por ejemplo la religión. Toda esfera determinada de la libertad es la libertad de una esfera determinada, como todo modo de vida determinado es el modo de vida de una naturaleza determinada. ¿No sería absurda la petición de que el león hubiera de regirse por la leyes vitales del pulpo?"(74). Acudiendo nuevamente a un ejemplo de la Ciencia Natural, Marx considera que este sistema de la libertad que él propone es similar al sistema planetario en el cual cada planeta al tiempo que gira sobre sí mismo, gira alrededor del sol. Solo al girar sobre sí mismo, el mundo de una libertad concreta puede girar sobre el sol central de la libertad. Sólo puede ser libre dentro de una esfera determinada obedeciendo a las leyes de esa esfera determinada (75). Al mismo tiempo cada esfera determinada de la libertad es imprescindible para la existencia de todo el sistema. Esta idea la expresa Marx mediante otro simil organicista: "...Toda ~~forma~~ de libertad es función de otra como todo miembro del cuerpo es función de otro. Tan pronto como una libertad determinada es puesta en cuestión, es toda la libertad la que se pone en cuestión. Tan pronto como una libertad es condenada...". (76).

Esta doble articulación de la libertad, hace que Marx critique por una parte como excesivamente abstracta a la libertad sin apellido, pero por otra parte también critica a las libertades que no giran alrededor de la libertad general o que no cumplen los requisitos de racionalidad y generalidad. En este sentido, dice "Un hombre no combate contra la libertad. A lo sumo , combate la libertad de los otros. Por eso toda clase de libertad ha existido siempre unas veces como privilegio y otras como derecho general" (77). De lo que se trata precisamente es de que la libertad adquiriera la forma de derecho general y no de privilegio. La libertad de una esfera determinada no debe ser confundida entonces con las "libertades" a las que Marx detesta. (78).

La prensa libre como elemento superador de las contradicciones entre la burocracia y la sociedad.

En Enero de 1843, Marx publica en la Gaceta Renana una serie de artículos que llevan por título "justificación del corresponsal del Mosela" en los que vuelve a abordar el tema de la libertad de prensa y la crítica de la censura aunque desde presupuestos diferentes de sus anteriores artículos. El motivo fundamental de tales artículos lo tenemos en la miserable situación de los viñadores del Mosela, situación que ya había sido denunciada por el corresponsal de la Gaceta Renana en tres artículos publicados en el mes de Diciembre de 1842. El presidente de la provincia Von Schapper, dadas las expresiones críticas contra el gobierno que se manifestaban en dichos artículos, envió dos rectificaciones a la Gaceta Renana en las que rechazaba tales críticas y acusaba al diario de querer levantar a los viñadores contra el gobierno con el pretexto de defender sus intereses. La Gaceta Renana publicó las rectificaciones de Von Shaper, con un comentario moderado del corresponsal (79). Marx descontento

de la moderación del corresponsal, y de la derrota que suponía para la Gaceta Renana la admisión de las rectificaciones, asumió personalmente la réplica a las mismas representando el papel del corresponsal censurado. El plan inicial de su artículo comprendía los siguientes titulares:

A) La cuestión relativa a la repartición de leña.

B) La relación de la comarca de Mosela con la Orden Ministerial de 24 de Diciembre de 1841 y el libre movimiento de la prensa provocado por la misma.

C) La gangrena de la Comarca de Mosela

D) Los vampiros de Mosela.

E) Propuestas de Auxilio.

De estos epígrafes solo se publicaron los dos primeros; el -tercero fué prohibido y los otros dos no llegaron a redactarse. El que a nosotros nos interesa y el que de hecho ocupa la mayor parte de la crítica de Marx es el segundo.

En el comienzo del artículo, Marx contrapone las distintas valoraciones de la situación de los viñadores del Mosela realizadas -respectivamente, por una "Unión para la mejora de la agricultura" y el "inspector del Estado". No nos interesa aquí entrar en el detalle de tales contraposiciones, aunque sí indicar que en su análisis Marx se enfrenta de forma directa con cuestiones concretas de tipo económico, y aborda por vez primera las determinaciones materiales del -Estado. Así dice: "En la investigación de las instituciones estatales se está muy fácilmente tentado de olvidar la naturaleza material de las relaciones y aplicarlo todo por la voluntad de las personas actuantes. Pero existen relaciones que determinan tanto los actos de las personas privadas como de los diferentes funcionarios y que son tan independientes de ellos como el método de respiración. (80). De su consideración de los informes de los inspectores estatales Marx,

deduce que el gobierno conocía bien la situación de miseria de los viñadores del Mosela pero no adoptaba soluciones y remedios adecuados, y definitivos. Así por ejemplo la exención de impuestos en caso de malas cosechas era según Marx un remedio coyuntural, "una excepción, un remedio para una enfermedad aguda pero no para una enfermedad crónica como la miseria del Mosela" (81). La misma insuficiencia se hallaría en medidas tales como el abandono de las malas cepas, - cambio de formas de cultivo y limitación de la parcelación de la - propiedad territorial que no harían más que beneficiar a los grandes propietarios perjudicando a los pequeños viticultores (82).

Los habitantes del Mosela exigen al Estado que les proporcione el ambiente en que poder crecer, prosperar y vivir y la Administración hace caso omiso de tales exigencias. "¿Cuál es pues -pregunta Marx- la relación de la administración con el estado de necesidad del Mosela?- y contesta: el estado de necesidad del Mosela, es al mismo tiempo un estado de necesidad de la administración. La constante necesidad de una parte del Estado... es una contradicción de la realidad con las máximas de la administración" (83). Así como la administración o el gobierno se atribuyen el mérito en el caso de - la prosperidad de una comarca, es preciso que asuman como propios el estado de miseria de una parte del Estado, ya que el punto de vista de la administración ha de ser el de la totalidad. Sin embargo los - inspectores estatales de la región del Mosela, se conducen según los principios de la totalidad, no asumen la necesidad de los pequeños viñadores como necesidad de la administración, sin que interpretan la situación real según máximas "burocráticas". De esta forma señalará Marx que "los funcionarios de la administración aún con la mejor voluntad, la más celosa humanidad y aguda inteligencia sólo pueden resolver colisiones momentáneas y transitorias pero no una colisión constante entre la realidad y las máximas de la administración". (84). Los pequeños viticultores ante los informes de los inspectores

estatales, sienten que sus problemas son falseados y consideran que la realidad se deforma a causa de una visión intencionadamente unilateral y arbitraria". Se oponen por consiguiente a la altanería de la función pública, revelan las contradicciones entre la efectiva - configuración del mundo y aquélla configuración que se recibe en - los despachos, contraponen los certificados oficiales a los certificados de la realidad; por último en el total desconocimiento de - sus exposiciones convincentes y claras no pueden más que presuponer una intención egoísta, una intención de hacer valer el entendimiento burocrático frente a la inteligencia burguesa" (85). ¿Cómo resolver entonces la contradicción existente entre la realidad y las máximas de la administración entre los informes elaborados por los - propios viñadores según una inteligencia burguesa y los informes oficiales redactados conforme a una razón parcial y burocrática?. Desde luego como ya hemos visto la contradicción por tratarse de una contradicción constante y permanente no puede ser resuelta por los funcionarios individuales que se mantendrían en los límites de la razón burocrática y sólo podrían resolver contradicciones parciales. Tampoco se resolvería por los viñadores afectados ya que éstos, según dice Marx: "...no pueden desconocer que su voto esté ofuscado consciente o inconscientemente por el interés privado, y por consiguiente no pueden presumir que la verdad no esté condicionada por ellos". (86). Precisamente porque los intereses privados, las necesidades - de las distintas partes del Estado, no pueden imponer sus puntos de vista a las restantes partes, porque no toman en cuenta la totalidad de los intereses. La solución a este conflicto la posibilidad de mediación entre la limitada razón burocrática y la limitada razón de los particulares afectados la va a encontrar Marx en la prensa libre. En este sentido dice: "Por consiguiente, para la solución de la dificultad, la administración y los administrados necesitan en igual medida de un tercer elemento que sea político sin ser oficial, y -

por tanto no dimana de presupuestos burocráticos, y al mismo tiempo sea burgués sin que este implicado en los intereses privados y sus necesidades. Este elemento complementario de cabeza ciudadana y de corazón burgués es la prensa libre. En el ámbito de la prensa, la administración y los administrados pueden criticar en igual medida - sus fundamentos y exigencias, pero no dentro de una relación de subordinación sino con igual valor ciudadano, no como personas, sino como poderes intelectuales, como principios del entendimiento..."- (87). Con estas palabras adquiere su máxima expresión el intelectualismo, o el idealismo de este Marx juvenil que confía en el mero poder de la razón para la construcción del Estado. Sin embargo, la razón de la prensa como poder mediador no tiene que entenderse como - atributo exclusivo de los intelectuales (88), sino que ha de ser - puesta en relación inmediata con el pueblo y con el público: "La - Prensa libre es como el producto de la opinión pública y al mismo - tiempo forma la opinión pública (89). Existe entonces una relación - dialéctica entre el pueblo y la prensa, una relación que no es puramente intelectual, la prensa no es y no debe ser producto de una inteligencia aislada y abstracta sino que en cuanto inspirada por el pueblo mantiene con él una relación sentimental y afectiva. "Su discurso no es por eso solamente el discurso inteligente de la crítica que se cierne sobre las relaciones sino al mismo tiempo el discurso lleno de afecto de las mismas relaciones, un discurso que puede y aún debe ser exigido en los círculos oficiales" (90). Los círculos oficiales están desligados afectivamente del pueblo y sus problemas y especialmente los censores que evitan con su acción una discusión - franca y pública de los problemas del pueblo. Marx considera que el primer requisito para la solución del estado de necesidad de los viñadores del Mosela, es que su necesidad sea considerada por todos - como tal. "Cuando una parte escasa o numerosa de un pueblo ha caído

en una inesperada y terrible desgracia y nadie cuenta esa desgracia, nadie la trata como fenómeno digno de hablar y juzgar, se ha de concluir necesariamente que los otros no quieren o no pueden hablar de ella porque tienen por ilusoria la importancia atribuida al asunto".

(91). El único medio para que la desgracia de una parte de un pueblo sea conocida es la prensa, pero no una prensa local que queda limitada al círculo de los propios afectados sino una prensa pública en el más amplio sentido, que lleve a todos los oídos y principalmente a los del Estado, las necesidades del pueblo. Estas no pueden hacerse valer por los funcionarios, e incluso por los diputados del Landtag; (92), sino esencialmente por la prensa. En este sentido volvemos a encontrar en este artículo la idea expuesta con anterioridad de que la prensa es el lazo parlante que enlaza al individuo con el Estado; con palabras análogas dice Marx: "...Finalmente la prensa libre lleva la necesidad del pueblo en sí misma a los estrados del trono, no a través de medios burocráticos y formas vagas sino a través de una fuerza en la que desaparece cualquier diferencia entre administración y administrados..." (93).

La prohibición de la Gaceta de Leipzig

A principios de Enero de 1843, coincidiendo casi con la publicación de sus artículos en defensa de los viñadores del Mosela, Marx publica en la Gaceta Renana un nuevo artículo en el que critica la decisión gubernamental de suprimir la publicación de la Gaceta de Leipzig y hace una nueva y valiente defensa de la libertad de prensa. La Gaceta de Leipzig había sido el órgano de expresión de los jóvenes hegelianos y constituía un importante núcleo de crítica y resistencia al gobierno prusiano (94). Con su supresión -dice Marx al comienzo de su artículo- se pierde no sólo la posibilidad de libre discusión de los problemas internos de Prusia sino también todas las va

nas esperanzas en futuras concesiones (95). Los principales motivos que condujeron al Gobierno a la prohibición de la Gaceta de Leipzig fueron el carácter dogmático, el pathos de la infalibilidad y - la aborrecible pasión de sus afirmaciones; su conducta indiscreta, incompetente e inconsistente y su labor de espía que no tiene en cuenta los datos de la realidad (96). "Suponiendo que estas acusaciones fueran fundadas -dice Marx: ¿Son acusaciones contra el carácter arbitrario de la Gaceta General de Leipzig, o son más bien acusaciones contra el carácter necesario de la joven prensa popular eternamente naciente? ¿Se trata sólo de la existencia de una cierta clase de prensa o se trata de la inexistencia de la prensa real, es decir de la prensa popular?". (97).

A continuación, Marx establece nuevamente las conexiones que a su juicio existen entre el pueblo y la prensa, señalando que la prensa no debe ser sólo expresión de una inteligencia abstracta serena y ponderada sino también del sentimiento cambiante vehemente y apasionado del pueblo: "La prensa -dice- no es ni puede ser más que la voz libre y a menudo apasionada de un pueblo, la expresión diaria de los pensamientos y sentimientos exagerados y equivocados de un pueblo como pueblo pensante. Por eso es como la vida, siempre cambiante nunca acabada. Descansa en el pueblo y siente honradamente todas sus esperanzas y sus miedos, sus amores y sus odios, sus alegrías y sus sufrimientos. Lo que ella pública esperanzada o temerosa, anuncia - en alta voz y juzga con vehemencia apasionada y unilateralmente, se cambia en un instante como sus sentimientos y pensamientos. Lo que hoy se considera erróneo en hechos y juicios será refutado mañana". (98). Por esta razón, en cuanto expresión del sentir y pensar del pueblo, la prensa popular no puede ser condenada so pena de cercenar en su inicio las posibilidades de su crecimiento y desarrollo. Las prensas francesa e inglesa a las que los mismos censores considera-

ban modélicas, sufrieron en sus comienzos las mismas represiones - que el Gobierno prusiano dirigía a la Gaceta de Leipzig. Por otra - parte según Marx el desarrollo de la libertad de prensa es paralelo al desarrollo político de un pueblo. En este desarrollo influye menos la información exacta sobre los acontecimientos que la valoración moral de los mismos, valoración que al expresar los temores o esperanzas de un pueblo debe considerarse como verdadera (99). "Por ello -dice Marx- debemos considerar los reproches que se le hacen a la Gaceta General de Leipzig como reproches a toda la joven prensa popular y por consiguiente a la prensa real porque es evidente que la prensa no puede resultar real sin pasar a través de los estados de desarrollo inevitables, basados en la misma naturaleza. Debemos declarar no obstante que la condena que se hace de la prensa popular es una condena del espíritu político popular" (100). Existe como vemos una relación íntima entre el pueblo, la política y la prensa; - el espíritu político popular surgido de forma espontánea encuentra su órgano de expresión en la prensa "el pueblo ve reflejada su esencia en la esencia de su prensa"(101), y a su vez la prensa es el - elemento mediador del pueblo con la esfera política oficial, con el Estado como ya hemos visto en el artículo de los viñadores del Mosa. El pueblo es en definitiva el que ha de juzgar sobre la validez de la prensa; allí donde ésta no refleja la esencia del pueblo debe ser rechazada como algo inesencial. Puede suceder no obstante que el pueblo esté dominado por rencores y malas pasiones pero sabe que su prensa como una poderosa corriente arrastrará esas podredumbres y - será expresiva de su esencia siempre pura y verdadera (102).

CAPITULO I

- 1) Brief an der Vater. MEW EB 1, p. 9.
- 2) Citamos aquí tanto por los Hefte zur epikureischen, stoischen und skeptischen Philosophie (MEW EB 1, pp. 13-255), como por la Doktordissertation, Differenz der demokratischen und epikureischen Naturphilosophie. (MEW EB 1, pp. 261-373). MEW EBI, - p 266. Sobre los cuadernos preparatorios para la tesis doctoral y la relación Marx-Epicuro Vid. el libro de Francine MARKOVITS, Marx en el jardín de Epicuro; trad de José Sarret Grau, Barcelona (Mandrágora), 1975..
- 3) Hefte MEW, EB 1, p. 216.
- 4) Op.cit. MEW EB 1, p. 214.
- 5) MEW EB 1, p. 330.
- 6) MEW EB 1; p. 216.
- 7) David Mc LELLAN, Marx y los jóvenes hegelianos. trad. de Marcial Suárez, Madrid (Martínez Roca), 1971, pp. 30-1.
- 8) MEW EB 1, p. 328.
- 9) MEW EB 1, pp. 328-330.
- 10) Sobre Cieszkowski vid el libro de Mc LLELAN, cit nota 7, pp 21 y ss.
- 11) En Prolegomena zur Historiosophie, cit. por Mc LELLAN. Op.cit. p. 22
- 12) McLELLAN, Op.cit. 24.
- 13) MEW EB 1, p.326.
- 14) A.CORNU, Carlos Marx Federico Engels; La Habana. (Editorial de Ciencias Sociales), 1975, T, II, p. 9.
- 15) K.MARX, Bemerkungen über die preussische Zensurinstruktion, MEW 1, p. 5.
- 16) MEW 1, p. 5.
- 17) Ibid.
- 18) MEW 1, p. 6. Aquí se recoge con otras palabras la máxima de Hegel en la Fenomenología del Espíritu de que el miedo a errar su pone ya un error.
- 19) Ibid.
- 20) MEW 1, p. 8.
- 21) MEW 1, p. 6.

- 22) MEW 1, p. 7.
- 23) Es forzoso recordar aquí a Spinoza a quien Marx cita en dos oca
siones en este artículo.
- 24) MEW 1, p.7.
- 25) MEW 1, p.8.
- 26) MEW 1, p.14
- 27) Ibid.
- 28) MEW 1, p.15.
- 29) MEW 1, p.16.
- 30) MEW 1, p.20.
- 31) MEW 1, p.21.
- 32) MEW 1, p.24.
- 33) Vid MEW 1, p.15.
- 34) Vid MEW, 1, p.25
- 35) MEW,1,p.14
- 36) MEW 1, p.24.
- 37) MEW 1, p.14.
- 38) MEW 1, p.24.
- 39) MARX, Debatten über die Pressfreiheit, MEW 1, p.32.
- 40) MEW 1, p.40.
- 41) Vid.A.CORNU, Op.cit. (nota 14), T. II, pp 24 y 26.
- 42) Ibid. p.25.
- 43) MEW 1, p.34.
- 44) MEW 1, p.41.
- 45) MEW 1, p.64.
- 46) MEW 1, p.47
- 47) MEW 1, p.67.
- 48) MEW 1, p.33.
- 49) Ibid.
- 50) MEW 1, p.71.

- 51) MEW 1, p.62.
- 52) MEW 1, p.60.
- 53) Vid. MEW 1, p.55.
- 54) MEW 1, p.34.
- 55) MEW 1, p.63.
- 56) MEW 1, p.49.
- 57) MEW 1, p.51.
- 58) MEW 1, p.59.
- 59) MEW 1, p.58.
- 60) MEW 1, p.58.
- 61) MEW 1, p.57.
- 62) MEW 1, p.61.
- 63) MEW 1, p.60.
- 64) MEW 1, p.50.
- 65) MEW 1, p.49.
- 66) MEW 1, p.49.
- 67) Vid. A.CORNU, Op.cit. (nota 14) T.II, p.7.
- 68) MEW 1, p.58.
- 69) MEW 1, p.69
- 70) MEW 1, p.58.
- 71) MEW 1, p.58.
- 72) MEW 1, p.69.
- 73) Ibid.
- 74) MEW 1, p.63.
- 75) Ibid.
- 76) MEW 1, p.76.
- 77) MEW 1, p.51.
- 78) A este respecto, Marx cita la siguiente frase de Voltaire: "Ce mot des libertés, des privilèges, suppose l'assujettissement. Des libertés sont des exemptions de la servitude générale" MEW 1 p.74.

- 79) A.CORNU, Op.cit. pp 141 y ss.
- 80) MARX, Rechtfertigung des Korrespondenten von der Mosel, MEW 1, p. 177.
- 81) MEW 1, p. 187.
- 82) Ibid.
- 83) MEW 1, p. 188.
- 84) MEW 1, p. 189.
- 85) MEW 1, p. 185.
- 86) MEW 1, p. 189.
- 87) MEW 1, p. 189-190.
- 88) A este respecto es interesante señalar el artículo de las Comisiones de los Ordenes en el que Marx niega a la inteligencia la función de ser criterio exclusivo o la propiedad particular sobre la que fundar la representación. Vid. Cap. 5 de esta Parte.
- 89) MEW 1, p. 190.
- 90) MEW 1, p. 190.
- 91) MEW 1, p. 194.
- 92) A este respecto Marx cita el caso de una petición firmada por más de 160 campesinos que fué presentada al príncipe heredero en el año 1836 por los diputados de la Dieta. Las peticiones fueron ignoradas y a los diputados se les acusó ante los tribunales de haber formulado una censura arrogante e indigna - contra las leyes de la Dieta. Vid. MEW, 1, p.
- 93) MEW 1, p. 190.
- 94) A.CORNU, Op.cit. T.II, p. 149.
- 95) MARX, Das Verbot der "Leipziger Allgemeine Zeitung", MEW 1, p. 152
- 96) MEW 1, p. 152.
- 97) Ibid.
- 98) MEW 1, p. 153.
- 99) MEW 1, p. 153
- 100) MEW 1, p. 154.
- 101) MEW 1, p. 153.
- 102) MEW 1, p. 153.

LA RAZON FILOSOFICA CONTRA LA SINRAZON TEOLOGICA.-El fundamento secular del derecho y el Estado

En el ambiente de los jóvenes hegelianos agrupados en torno al Club de Doctores, los temas religiosos adquirieron fundamental importancia. Dado el lugar destacado que la religión ocupaba en el sistema hegeliano, sus discípulos se veían en cierta forma obligados a tomar posición respecto al tema, concretándose generalmente en una crítica de las ortodoxias cristianas que conllevaba un indudable sentido político. McLLELLAN, describe así esta situación: "Era en efecto natural que la discusión de los jóvenes hegelianos fuese al principio teológica: la mayoría de los miembros de la escuela hegeliana se interesaban sobre todo por la religión; y la actitud del gobierno prusiano hizo de la política un tema de debate extremadamente peligroso. Pero, dada la posición de la Iglesia en Alemania y la íntima conexión entre religión y política era inevitable que un movimiento de crítica religiosa derivara prontamente hacia otro de oposición política. Fué en cuanto miembro de este movimiento rápidamente cambiante, cuyo centro era el Club de los Doctores de Berlín, como Karl Marx comenzó a elaborar sus puntos de vista sobre la filosofía y la sociedad" (1). En este período, tuvo especial relevancia por su significado polémico la publicación en 1815 del libro del teólogo David Strauss, titulado La vida de Jesús - (Das Leben Jesu). En esta obra, Strauss, presentaba las narraciones de los Evangelios, no como acontecimientos históricos sino como mitos elaborados por las primeras comunidades cristianas; esta tesis le enfrentaba a Hegel, ya que mientras éste había elevado a la categoría de concepto la representación religiosa, Strauss la redujo a un mito libremente creado (2).

En polémica inicial con Strauss, Bruno Bauer, discípulo de Hegel y catedrático de Teología en Berlín en 1837, trató de funda-

mentar teóricamente la historicidad de los Evangelios a través de su obra Religi6n des Alten Testaments. Sin embargo pronto evolucion6 en un sentido opuesto, cada vez m6s cr6tico con respecto a la religi6n y a las iglesias protestantes, afirmando que en los Evangelios m6s que inspiraci6n divina se reflejaban los rasgos subjetivos de sus autores. Frente a la irracionalidad del cristianismo - propugnaba la racionalidad de la autoconciencia . La filosof6a y la religi6n eran para 6l dos cosas irreconciliables, si la f6 que quiere subsistir tiene que echar r6pidamente de s6 la soberbia del concepto (3). Este creciente radicalismo hizo que debido a sus heterodoxas doctrinas Bauer fuera destituido de su c6tedra en 1842. El influjo que Bauer ejerci6 en el c6rculo de los j6venes hegelianos fu6 muy poderosos, y de hecho la publicaci6n de su Die gute Sache der Freiheit, inmediatamente despu6s de su destituci6n, hizo que la mayor6a de ellos siguieran al ateismo por 6l propugnado (4). Particularmente notable fu6 su influencia sobre Marx con quien en estos a6os mantuvo una nutrida correspondencia y a quien al parecer inspir6 el tema de su t6sis (5).

Como ya hemos se6alado, la cr6tica a la religi6n emprendida por los j6venes hegelianos ten6a un inequ6voco car6cter pol6tico. Federico Guillermo IV al subir al trono en 1840, pretendi6 fundar el nuevo Estado sobre principios religiosos, "Odiaba las ideas de la Revoluci6n francesa y de la Aufkl6rung. Su ideal era un tard6o desarrollo de las viejas tradiciones, un gobierno basado en los estados provinciales, de acuerdo con el tradicional esp6ritu patriarcal alem6n. Adem6s era un pietista convencido y opuesto al liberalismo. Cre6a que como rey estaba iluminado de un modo especial por Dios, y que su misi6n era la de inspirar a su pueblo una actitud - que se asemejase m6s estrechamente a su propio tipo de cristianismo" (6). Esta concepci6n encontr6 a sus principales te6ricos en el

viejo Schelling y en autores como Ludwig von Gerlach, Stahl y von Haller, que desconfiaban de toda doctrina que subordinase la Iglesia al Estado. Por esta razón, la crítica que los jóvenes hegelianos dirigían a la religión, se convertía al mismo tiempo en una crítica a los mismos fundamentos del Estado.

Ya vimos como Hegel era partidario de una separación de la Iglesia y del Estado y como según él, el Estado debería constituirse sobre la razón y no sobre una determinada representación religiosa. Para él, en caso de conflicto es el Estado el que tiene que erigirse en juez, porque sólo él sabe y sólo él constituye la organización de la libertad en el mundo. En este sentido su crítica a von Haller, teórico de la Restauración retomado por Federico - Guillermo IV, que justificaba en base a la ley natural divina las desigualdades sociales, es un alegato inequívoco en pro de la base racional de la ley y del Estado (7). Sin embargo también vimos como en último extremo se daba en Hegel una identidad entre la razón y una determinada representación religiosa como la protestante, o usando la propia terminología hegeliana, como la representación podía ser transformada en concepto. Esta situación creaba una cierta ambigüedad en el sistema hegeliano entre Iglesias y Estado, religión y filosofía que va a ser definitivamente vuelta por Marx. Como ha señalado Werner POST: "La labilidad que muestra Hegel en el equilibrio entre religión y filosofía en el que siempre consiguió salvarse de alguna forma un rasgo de preeminencia de la filosofía sobre la religión, es rota aquí de manera abrupta por Marx" (8).

Al tratar de la libertad de prensa hemos visto como ésta era un requisito fundamental para la construcción del Estado racional: no se podía realizar la filosofización del mundo si no había libertad de filosofar, si el espíritu teórico no devenía libre en sí mismo. Ahora bien, la libertad de prensa entendida como una liber-

tad individual no tiene un contenido determinado, vendría apoyada sin más sobre el presupuesto de que la generalidad y la racionalidad del Estado serían la resultante de la expresión de las razones individuales. Esto parecería a primera vista la posición mantenida - por Marx pues no parece posible que en su concreción pudiera existir una generalidad que no fuera democrática, que no fuera la expresión del espíritu público y de la generalidad (mayoría) sociológica, sin embargo esta afirmación debe ser necesariamente matizada. La razón individual, la búsqueda sin trabas de la verdad por parte del individuo es algo que Marx propugna claramente pero al propio tiempo afirma que la verdad es general, pertenece a todos, es la verdad la que posee a los individuos, no éstos quienes poseen la verdad (9). En consecuencia, la razón y la generalidad de que habla Marx como características de la política y del Estado son transindividuales; el filósofo, no efectúa su crítica en nombre de su espíritu subjetivo sino a título de portador del Espíritu absoluto, de la filosofía (10).

La libertad en la investigación era un requisito imprescindible para la construcción de la verdad concebida como proceso y no como resultado, la forma(libre) de la investigación era su verdadero objeto (11). Sin embargo no todo son requisitos formales en la búsqueda de la verdad, ésta debe tener para Marx sus contenidos; - la filosofía y la crítica tienen que imponer sus propias leyes a los individuos. En este sentido frente a la ambigüedad de Hegel - tiene que eliminarse para Marx de la filosofía todo residuo de representación religiosa, la filosofía tiene que despojarse de resabios teológicos y adoptar un contenido marcadamente secular. Este contenido es el que tiene que incorporarse al Estado y servir de fundamento al derecho general y consecuentemente a los derechos de los individuos.

A continuación, vamos a analizar los principales escritos de Marx que durante estos primeros años muestran con claridad la influencia de los jóvenes hegelianos y su lucha por una fundamentación secular del Estado.

.- Los escritos preparatorios de la tesis doctoral: La primera crítica de la religión que Marx realiza, se encuentra en los cuadernos preparatorios de su tesis doctoral, en los cuales aparte de otros temas nos interesa señalar el análisis de la polémica entre Plutarco y Epicúreo a propósito del problema de la relación del hombre con Dios. Plutarco interpreta mal según Marx la máxima de Epicuro relativa al temor a los dioses: "Portate siempre serio y formalmente para que no tengas que vivir en el miedo constante de ser castigado". Plutarco "no entiende como la conciencia filosófica desea liberarse de ese miedo... el miedo sensible es la única forma en que él puede concebir la angustia del espíritu libre frente a una esencia personal omnipotente que absorbe en sí la libertad y por tanto la excluye de sí" (12). "¿Cuál es el núcleo del mal empírico? dice Marx parodiando a Plutarco-: Que el particular se encierre en su naturaleza empírica contra su naturaleza eterna. Pero ¿no es esto lo mismo que excluir de sí su naturaleza, eterna, entenderla como una permanencia de la singularidad en sí contenida en empirie^a, como un Dios empírico fuera de sí?... En este sentido, Dios no es más que el conjunto de todas las consecuencias que las acciones empíricamente malas pueden tener" (13). Aquí se pone de manifiesto como para Marx el carácter teológico de Plutarco, rebaja al hombre a la categoría de animal que sólo puede mejorarse mediante el temor (14). La filosofía por el contrario tiende a liberar al individuo del miedo, y gracias a ella obtiene la verdadera libertad. "Vemos pues -dice Marx- como Plutarco en su polémica contra Epicuro, cae poco a poco en los brazos de éste. Solo que Epicu

ro por un procedimiento simple, abstracto, verdadero y tenaz, desarrolla sus consecuencias y sabe lo que dice, mientras que Plutarco dice siempre otra cosa que lo que quiere decir, aunque en el fondo quiere decir otra cosa que lo que dice. Esto es en general la distancia que existe entre la conciencia vulgar y la filosofía" (15). Esta polémica entre Plutarco y Epicuro es solamente un ejemplo de las relaciones generales entre teología y filosofía y en este sentido dice Marx en el Prefacio de su tesis: "si como apéndice hemos añadido una crítica de la polémica de Plutarco contra la teología de Epicuro, es debido a que esta polémica no es única, sino la expresión de una forma que representa en sí de forma muy acentuada la relación entre el entendimiento teológico y la filosofía" (16). En esta relación, la filosofía adquiere una posición de superioridad, ella es la que libera al hombre, la teología la que mediante su justificación de Dios, lo somete mediante el miedo. "La filosofía -dice Marx- no oculta esto. La profesión de Prometeo: "en una palabra odio a todos los dioses", es su propia profesión, su propio juicio contra todos los dioses celestiales y terrenales, que no reconocen a la autoconciencia humana como la divinidad suprema. Ninguna otra debe estar junto a ella" (17). Este concepto de autoconciencia, es empleado por Marx en muchas ocasiones durante este periodo aunque en ninguna aparece definido con claridad. Para encontrar un concepto más claro nos tendríamos que remitir a Bauer - quien definía la autonciencia como la conciencia del espíritu en devenir incesante en el espíritu finito, y más tarde como la creadora del espíritu absoluto, la única fuerza del universo que lo situaba todo en su propia órbita. (18). Según esta concepción, la autoconciencia prometeica del espíritu finito, suplantará al espíritu absoluto destronado. En esta misma línea, hay que interpretar las refutaciones de las pruebas de la existencia de Dios que Marx

realiza en el apéndice de su tesis. Refiriéndose en concreto al argumento ontológico dice Marx: "¿Cuál es pues el ser inmediato al ser pensado? :la autoconciencia. En este sentido, todas las pruebas de la existencia de Dios son pruebas de su inexistencia, refutaciones de todas las representaciones de un dios. Las pruebas reales - deberían decir al revés: "Porque la naturaleza está mal hecha, existe Dios, porque existe un mundo irracional existe Dios; porque el pensamiento no existe, existe Dios. Pero ¿qué quiere decir esto? que para aquél para quien el mundo es irracional, siendo en consecuencia irracional el mismo, para ese existe Dios O bien que lo irracional es la existencia de Dios" (19). En definitiva la teología en cuanto que pretende justificar una sinrazón, es por eso mismo irracional y no puede aspirar a erigirse en fundamentadora de un mundo humano so pena de degradarlo a la esfera animal. Sólo la autoconciencia, autónoma, prometeica e ilustrada puede según Marx aspirar a filosofizar el mundo, a racionalizarlo, y por consiguiente a hacer libre al hombre y elevarlo a la categoría de auténtica divinidad.

.- Lutero árbitro entre Strauss y Feuerbach: A finales de Enero de 1842, Marx escribe un artículo que será publicado un año más tarde en las Anekdoten zur neuesten deutschen Philosophie und Publizistik que llevaba por título "Lutero, árbitro entre Strauss y Feuerbach" en el que a propósito de la cuestión de los milagros vuelve a tratar de las relaciones de la filosofía y la teología. "¿Quién tiene razón-pregunta Marx sobre el concepto de milagro?" ¿Strauss que todavía habla del asunto como teólogo y lleno de prejuicios o Feuerbach que actúa como no teólogo y con mente libre? ¿Strauss que no llega todavía a ningún juicio decisivo sobre el milagro que no pasa a través del milagro para captar un poder del espíritu o del hombre diferente del deseo, por ejemplo del deseo de ser libre, el primer acto de libertad, o Feuerbach que siguiendo un corto proceso dice: el

milagro es la realización de un deseo natural o humano de manera sobrenatural. ¿Quién de ambos tiene razón? " (20). Es evidente que Marx, toma partido por Feuerbach, invocando una cita de Lutero, que en el comentario del Cap. VII de San Lucas relativo a la resurrección de los muertos decía: "En Dios y en su hijo Jesucristo, debemos ser audaces. Pues lo que nosotros no podemos lo puede él, lo que no tenemos lo tiene él. Cuando nosotros no podemos ayudarnos, el sí puede y además lo hará gustoso y de buena gana, como se ve en este pasaje" (21). Marx, observa en estas palabras de Lutero una fundamental coincidencia, e incluso una apología de los escritos de Feuerbach, ya que considera la fé en Dios como una compensación de la debilidad humana. De este modo exclama: "Avergonzaos oh cristianos, vosotros distinguidos y vulgares, sabios e ignorantes, cristianos, avergonzaos de que un anticristo os tenga que mostrar la esencia del cristianismo en su forma verdadera y descubierta. Y a vosotros filósofos y teólogos especulativos os aconsejo: liberaos de los conceptos y prejuicios que en la filosofía especulativa hubo hasta ahora si quereis llegar a otras cosas como la verdad. Y para vosotros no hay otro camino hacia la verdad y la libertad que el de Feuerbach (arroyo de fuego), Feuerbach es el purgatorio del tiempo presente" (22). La Esencia del Cristianismo, se publicó un año antes en 1841, y en ella, Feuerbach reivindicaba para el hombre los predicados atribuidos secularmente a Dios "El hombre -dice Feuerbach- objetiva en la religión su esencia secreta. Es, por lo tanto necesario demostrar que esta oposición, esta escisión entre Dios y el hombre con la que comienza la religión, es una escisión entre el hombre y su propia esencia" (23). Es preciso despojar a la filosofía y teología de todos los prejuicios para llegar a la conclusión de que la verdadera esencia de la religión es antropológica. El Ser Supremo no es otra cosa que la inteligencia, la razón o el entendi

miento "Dios concebido como lo opuesto al hombre como ser no humano, es decir, como ser personal, es la esencia objetivada del entendimiento. La esencia divina, pura, perfecta, omnip perfecta, es la autoconciencia del entendimiento, la conciencia del entendimiento respecto a su propia perfección" (24). Tenemos aquí de nuevo, la afirmación de una triple identificación entre los términos racionalidad, hombre y filosofía. Sólo el hombre a través de la filosofía, entendida ésta en sentido no idealista, puede proporcionar al mundo un fundamento racional. La autoconciencia no es algo abstracto sino - un predicado arrebatado a los dioses, convertido en predicado del hombre natural. Aunque Feuerbach se va a quedar en la esfera contemplativa de esta filosofía sensualista, Marx después de pasar - por este Feuerbach, sacará las consecuencias políticas de esta filosofía.

.- El tema religioso en los escritos sobre la libertad de prensa:

Ya hemos señalado al principio de este apartado como la crítica de la religión, dados los presupuestos cristianos sobre los que se fundaba el Estado prusiano, tenía un carácter político. En este sentido la exigencia de libertad de prensa, era de hecho un medio para combatir filosóficamente las bases religiosas (irracionales) del Estado, así como las instrucciones sobre la censura promulgadas - por el Estado prusiano que intentaban salvaguardar los fundamentos cristianos del mismo. Así el Art. 2 de la Instrucción sobre la censura decía: "Su fin (el de la censura) es el de regular lo que es contrario a los fundamentos generales de la religión, sin miramientos hacia las opiniones y enseñanzas de partidos religiosos determinados y sectas toleradas por el Estado" (25). Según Marx, este artículo bajo una pretendida defensa de la religión racional, se sitúa en un punto de vista irreligioso. Efectivamente, desde un pun-

to de vista religioso no pueden separarse según Marx, los fundamentos generales de la religión, de las religiones positivas pues cada una de éstas se imagina ser la verdadera religión en nombre de su carácter determinado. Así, dice Marx, la instrucción deja fuera del derecho de inviolabilidad a las sectas y religiones particulares (con esto parece que Marx, está defendiendo la libertad religiosa de las diferentes religiones) (26).

Pero además, y esto es lo importante, la Instrucción también señalaba: "No puede permitirse nada que de una manera frívola u - hostil se dirija contra la religión cristiana en general o contra una doctrina determinada" (27). Aquí según Marx aparte de poner en esfera de superioridad a la religión cristiana, se añaden los adjetivos de frívolo u hostil que en su ambigüedad constituyen un instrumento infalible en manos del censor para acallar definitivamente a la prensa filosófica. "Solo puede llamarse frívolo -según Marx- esos medios ataques que se lanzan sobre aspectos parciales de la - apariencia sin que exista profundidad y seriedad a fin de encontrar la esencia de la cosa; frivolidad es el ataque contra una sola particularidad tomada como tal", pero un ataque serio a la religión - en general, se convierte en un ataque hostil. Por lo tanto el ataque a la religión no puede ser mas que frívolo u hostil, no hay - tercera via. En consecuencia dice Marx. "La religión no puede ser atacada ni de forma hostil, ni frívola, ni en general ni en particular, es decir de ninguna manera." (28).

En el comentario, a otro inciso del Art. 2 de la Instrucción en que se dice que hay que oponerse a "toda intromisión fanática - de los artículos de fé en política", Marx pone al descubierto la - inconsecuencia de tal exigencia: "Pero vosotros que erigís al Estado hasta en lo más nimio sobre la fe y el cristianismo, que quereis un estado cristiano ¿cómo podeis todavia encomendar a la censura -

que prevenga esta confusión de conceptos" (29). Esta confusión entre los principios políticos y los principios religiosos es una confusión oficial, que Marx trata de desvelar. Como ya hemos visto no se puede separar según él, los principios generales de la religión de las religiones positivas. El Estado que pretende fundarse sobre la religión cristiana no puede prescindir de las concreciones positivas de ésta, es decir del catolicismo o del protestantismo. Si el Estado es protestante, los católicos no podrían aceptar una iglesia que contradice todos sus dogmas y a la que consideran como hereje, y lo mismo ocurriría en el caso opuesto si el Estado se fundase sobre bases católicas. Los legisladores de un Estado cristiano caerían en la herejía si despreciaran como secundario un determinado dogma (30). Lo que ocurre según Marx es que en los Estados cristianos se da una instrumentalización de la religión; por una parte la religión se constituye en legitimadora y fundadora del poder temporal; pero una vez que la religión ha sido introducida en la política, el poder temporal se desvincula de la religión y sus decisiones no están regidas por sus dictados, sino por su propio absolutismo rodeado de una aureola religiosa (31). La consecuencia implícita - que se saca de estas expresiones de Marx, es la de que ante la imposibilidad teórica y práctica de fundar el Estado sobre una religión positiva, y ante la inexistencia de principios generales de la religión (con lo cual se opondría a las soluciones teístas de los representantes de la Ilustración), el Estado habría de fundarse sobre principios racionales seculares que prescindieran de toda representación religiosa (32).

Por último, Marx comenta la prohibición que la Instrucción - realiza de los escritos que violen "usos, buenas costumbres y convenciones externas" (33). En este requisito constata Marx como ha

desaparecido con respecto a la Instrucción de 1819, la referencia a la moral. Marx ve en esto una coherencia por parte del legislador. "El legislador específicamente cristiano -dice Marx- no puede reconocer la moral como una esfera sagrada independiente, pues adjudica el elemento intrínseco y general de la moral a la religión" (34). Para Marx existe pues una contradicción intrínseca entre la moral y la religión, la cual ha de resolverse a favor de la primera. "La moral independiente ofende los fundamentos generales de la religión y los fundamentos particulares de la religión contradicen los de la moral. La moral sólo reconoce su propia moral positiva". (35). La Instrucción sobre la censura, no adopta más que una visión chata y externa de la moral, sustituye lo esencial por una honradez externa y un respeto a los convencionalismos. La Instrucción hubiera condenado a hombres como Kant, Fichte y Spinoza, grandes genios morales como irreligiosos y violadores de convencionalismos. En definitiva frente a la heteronomía que implica la religión, Marx reivindica el carácter autónomo del espíritu humano que se rige por sus propias leyes, y no por leyes de otra esfera ajena (36).

En el análisis de los debates de la Dieta renana sobre la libertad de prensa, Marx hace nuevas consideraciones sobre el fenómeno religioso que resultan de especial interés para nuestro tema. - Como ya hemos visto, Marx muestra en dichos debates, la relación existente entre las ideas expresadas y el interés de los diputados que las expresan. La religión no se sustrae a esta consideración, - y por eso en este artículo Marx señala como las ideas religiosas - están viciadas por la visión particularista de los señores y los nobles. Estos ven en la religión una fuente de inspiración mística y maravillosa, que los hace adquirir una conciencia equivocada de su situación real y querer aplicar a este mundo leyes de una esfera supraterrrena en la que se ocultan aspiraciones muy profanas (37).

"He aquí pues -dice Marx- lo que constatamos en nuestro orador: A las reivindicaciones prácticas opone una teoría místico-religiosa de la imaginación; a las teorías reales opone su sabiduría y su experiencia extraída de la praxis más superficial de una prudencia -mezquina y de un astuto pragmatismo; a lo que es humanamente razonable opone santidades sobrehumanas, y a la verdadera santidad de las ideas opone lo arbitrario y la incredulidad de bajos puntos de vista" (38). No existe entonces para Marx ninguna razón por la que un hombre pueda arrogarse el monopolio de la justificación divina, "Cuando un particular presume de estar bajo la inspiración divina -dice- sólo existe en nuestras sociedades un orador que le refute oficialmente: el psiquiatra" (39). La vida colectiva no puede regirse por una sinrazón individual o de un grupo particular, pues a tal sinrazón y con el mismo derecho puede oponerse otra de las mismas características. Las leyes que regulen la sociedad han de establecerse sobre lo que une a los hombres, su naturaleza racional y no sobre aquéllo que les separa: las distintas representaciones de las religiones positivas. "Pero la historia inglesa -dice Marx- ha demostrado con suficiencia que la afirmación de la inspiración divina de -lo alto provoca la afirmación contraria de la inspiración divina -de lo bajo, y Carlos I subió a la hoguera en virtud de ésta" (40). Aquí Marx no contrapone una inspiración divina a otra inspiración divina, lo cual provocaría una lucha de sinrazones. La oposición -se plantea entre el arbitrio y la sinrazón de un grupo particularista de príncipes y señores, y la razón general y humana de origen democrático. Es así como en términos marxistas habría que interpretar esta "inspiración divina de lo bajo", como una reivindicación práctica, humanamente razonable revestida de la santidad que le confiere el valor de las ideas. Pero estas ideas para que sean verda-

deramente santas han de ser referidas no a un Dios superior sino a la autoconciencia humana, que difícilmente podrá llegar a ser práctica y general si no se constituye de modo democrático.

.- El Editorial del nº 179 de la Gaceta de Colonia: El 10, 12 y 14 de julio de 1842, Marx escribe en la Gaceta Renana, una serie de artículos destinados a rebatir las tesis de Hermes redactor jefe de la Gaceta de Colonia que en su editorial del 28 de junio del mismo año hacía una apología del Estado cristiano. En dichos artículos Marx recoge lo esencial de los argumentos expuestos en sus anteriores trabajos, si bien se abordan en ellos con mas detenimiento los relativos al Estado.

Hermes comienza su editorial exigiendo una agravación de la censura contra los jóvenes hegelianos "Hasta ahora -dice- se ha demostrado una indulgencia censurable no ciertamente por el Estado si no por ciertos funcionarios que han tolerado que la nueva escuela filosófica se permita los mas injustificados ataques contra el cristianismo en periódicos y otros escritos impresos no destinados con exclusividad a determinados círculos de lectores científicos". (41). Para Hermes la censura debe "extirpar tales excrecencias de insolencia juvenil" (42), consistentes en la mera difusión de opiniones filosóficas y religiosas que no pretenden tanto la educación del público como la consecución de fines oscuros (43). La libertad de investigación científica debe ser admitida según Hermes, pero - "Es difícil de diferenciar lo que exige la libertad de investigación, la cual sólo puede beneficiar al propio cristianismo, y lo que está fuera de los límites de la investigación científica" (44). Frente a estas afirmaciones de Hermes, Marx reacciona con toda su mordacidad e ironía, señalando la inconsecuencia que supone la afirmación simultánea de la libertad de prensa e investigación científ-

fica y de la afirmación de la censura. Los límites a la libre investigación científica, no pueden imponerlos según Marx más que los propios investigadores, no existe según él una "razón oficial", una "inspiración científica de la censura" en las que cree el editorial de la Gaceta de Colonia. Para Hermes la prensa caería en un sumidero si los brazos de la policía no la sustentasen; para Marx por el contrario la prensa se erige sobre la razón y la libertad.

Sin embargo como hemos dicho al principio, el tema fundamental del editorial de la Gaceta de Colonia consistía en la defensa de los principios del Estado cristiano. En efecto si Hermes condena los ataques de los jóvenes hegelianos contra la religión, es porque tras los mismos se ataca al Estado: "La religión -dice- es el cimiento del Estado, ya que es la condición necesaria para toda asociación social, que no se legitima solo por el logro de fines exteriores". (45). La religión cristiana constituye para Hermes la suprema racionalidad, y como ya hemos visto considera que la investigación científica no hace más que confirmar sus resultados. En consecuencia - el desarrollo de la racionalidad científica sería paralelo al desarrollo de la religión cristiana, y por el mismo motivo, el Estado cristiano sería la concreción de la máxima racionalidad. Así dice: "En aquellas naciones que alcanzaron una significación histórica - más elevada, el florecimiento de su vida nacional coincidió con la más alta formación de su sentido religioso, la decadencia de su grandeza y de su poder coincidió con la decadencia de su cultura - religiosa. Por esto todo el mundo antiguo debía derrumbarse, porque con los progresos que hacían los pueblos en su formación científica se hacía necesario el descubrimiento de los errores a los que estaban ligados sus opiniones religiosas" (46).

Contra tales afirmaciones, Marx va a señalar en primer lugar

el caracter irracional de la religión cristiana y la imposibilidad de fundar la política sobre la religión y en segundo lugar el proceso histórico de decadencia del Estado cristiano.

En lo que respecta al primer punto, Marx propugna la total incompatibilidad de la razón "mundana" con la razón "religiosa". Para ello acude al testimonio condenatorio de todos los teólogos (sin excluir siquiera al piadoso Malebranche o al inspirado Jacob Böhme) hacia la filosofía (47). El sentido de la fé religiosa es precisamente el de la adhesión a dogmas que son inaccesibles al entendimiento humano. Por esta razón la religión hace suyo el axioma de Tertuliano "verum est quia absurdum est"... En consecuencia pregunta Marx "¿Cómo se puede demostrar la concordancia de la investigación científica con la religión a no ser que se obligue a la investigación científica a convertirse en Religión, sin dejarla seguir su propio camino?" (48). Si con Hermes se afirma que toda investigación científica que contradice al cristianismo "se detiene a mitad de camino" o "toma un camino equivocado", se sustituye un argumento por una vulgar compulsión, pero el aumento de compulsión no constituye una prueba (49). En lugar de apoyarse sobre la fuerza de la razón, el cristianismo tendría que apoyarse sobre la ayuda de la policía para imponer sus verdades. La filosofía por el contrario sigue un camino opuesto. Dirigiéndose a Hermes y sus partidarios, dice Marx: "la filosofía habla sobre los temas religiosos y filosóficos en forma distinta a como vosotros habéis hablado. Vosotros habláis sin estudiar, ella después de estudiar; vosotros os volveis hacia los afectos, ella al entendimiento; vosotros maldecís, ella enseña; vosotros prometeis cielo y tierra, ella solo promete la verdad; vosotros exigís la fé en vuestra fe, ella no exige la fe en sus resultados sino la prueba de la duda; vosotros atemorizais, ella tranquiliza. Y verdaderamente la filosofía tiene bas-

tante sabiduría mundana para saber que sus resultados no adulan ni el placer ni el egoismo del mundo celestial o terrenal" (50). Por otra parte, según Marx, las ideas religiosas aparecen circunscritas a un determinado ámbito geográfico y están condicionadas por las distintas costumbres y factores raciales. Así, pregunta Marx: ¿Tienes que creer en un país que $3 \times 1 = 1$, en el otro que las mujeres no tienen alma, y en otro que en el cielo se bebe cerveza? (51). Es decir, que para Marx es inherente a la religión su carácter parcial, limitado por sus dogmas específicos. Como ya vimos en su primer escrito sobre la censura, Marx no cree en la posibilidad de una religión universal; también según dice: "Separar de la religión positiva el espíritu general de la religión es la máxima irreligiosidad; el desenfreno de la razón mundana. Esta separación de la religión por un lado y de sus dogmas e instituciones por otro es lo mismo que afirmar que el espíritu universal del derecho debe reinar en el Estado, no importa cuáles sean las leyes definidas y las instituciones positivas del derecho" (52). La imposibilidad de prescindir de los dogmas, se pone de manifiesto especialmente en las religiones cristianas, cuya mutua hostilidad es más fuerte que la hostilidad hacia el ateísmo; así por parte de los protestantes "Feuerbach y Strauss fueron objeto de más reproches por afirmar que los dogmas católicos eran cristianos, que por asegurar que los dogmas cristianos no eran dogmas de la razón" (53). No existe pues para Marx la posibilidad de una religión universal. La categoría de la universalidad solo puede ser alcanzada por la filosofía o por la razón humana: "¿No hay -pregunta Marx- una naturaleza humana general, del mismo modo que hay una naturaleza general de las plantas y de los cuerpos celestes?. La filosofía pregunta que es verdadero, no que es vigente; pregunta lo que es verdadero para todos los hombres no lo que es verdadero para alguien; sus verdades metafísicas no cono

cen los límites de la geografía política; sus verdades políticas saben muy bien donde empiezan los "límites" a confundir el horizonte ilusorio de las concepciones universales y nacionales particulares con el verdadero horizonte de la mente humana" (54).

Planteadas así las relaciones entre la religión y la filosofía, se puede abordar el problema de la fundamentación del Estado. - Desde un punto de vista religioso, el Estado solo puede fundamentar se en una religión positiva-. "El verdadero Estado religioso -dice Marx- es el Estado teocrático; el príncipe de tales Estados tiene que ser el Dios de la religión, como el mismo Jehová para los judíos, como el Dalai Lama, mensajero de Dios en el Tibet, o finalmente como Gönes exige a los cristianos en su última obra, tiene que someter se todos a una iglesia que es la Iglesia infalible..." (55). Pero - una organización que esté construida sobre los principios de una religión positiva, no es un Estado sino una Iglesia. A esta conclusión puede llegarse según Marx partiendo de los textos de la patrística cristiana y en concreto de San Agustín. No pueden imponerse a la Ciudad Terrena los principios de la ciudad de Dios, no puede por ejemplo regir en una sociedad el principio de poner la mejilla derecha cuando se es golpeado en la izquierda, sino que por el contrario en ese supuesto se ha de iniciar un procedimiento por agresión (56). - Por otra parte, Marx recuerda las consecuencias históricas nefastas que se derivaron de los Estados cristianos "El Estado bizantino era el Estado auténticamente religioso, pues en el los dogmas eran cuestiones de Estado pero el Estado bizantino era el peor de los Estados. Los Estados del Ancien Regime eran los más cristianos, y sin embargo eran Estados de la voluntad del tribunal" (57). Un Estado inspirado en principios religiosos en el que conviven miembros de otras confesiones distintas de la oficial, no puede menos que violentar -según Marx- a esas confesiones. "Pregúntese a los habitantes católicos de

la pobre y verde Erin, pregúntese a los hugonotes antes de la Revolución francesa, no apelaron a la religión, pues su religión no era la Religión del Estado, apelaron a los "derechos de la humanidad", y la filosofía interpreta los derechos de la humanidad y exige que el Estado sea el estado de la naturaleza humana" (58). Tenemos aquí expresado con la máxima claridad el fundamento filosófico, racional que según Marx han de tener los derechos humanos: La filosofía en cuanto expresión de la naturaleza humana general, exige - un Estado y un derecho que no puede defraudar a su origen y en consecuencia han de constituirse como generales, como comunes a todos los hombres. En otras palabras, la libertad del individuo, debe - ser racional, o general y es esta libertad racional el fin supremo del Estado. Para Marx, el Estado cristiano es un mal Estado, precisamente porque no es la encarnación de la libertad racional. El desarrollo del Estado a partir de la razón de las relaciones humanas es una obra que realiza exclusivamente la filosofía (59). Pero esta filosofía debe entenderse por su misma estructura, totalmente independiente de la teología y de la religión, no puede admitirse según Marx una filosofía teologizada. "No se pregunta aquí -dice - Marx- si el Estado ha de ser filosofizado, se pregunta si ha de ser filosofizado bien o mal, filosófica o antifilosóficamente, con prejuicios o sin prejuicios, con conciencia o sin conciencia, consecuentemente o inconsecuentemente, de forma completamente racional o irracional a medias. Si haceis de la religión una teoría del Estado, convertís al mismo tiempo a la religión en una especie de filosofía". (60). Está bien claro por lo dicho anteriormente que para Marx la filosofía con resabios teológicos es sólo parcialmente racional y solo puede fundamentar un Estado defectuoso. La filosofía en su aplicación política tiene que consumir su desgajamiento de la teología del mismo modo que lo hicieron la física y las matemáticas, solo -

así podrá fundar el Estado de la naturaleza humana. Marx recuerda a este respecto los principales hitos del proceso de secularización de la filosofía política iniciado en los albores del liberalismo - con Maquiavelo y Campanella; después de ellos. "Hobbes, Spinoza y Hugo Grocio, hasta llegar a Rousseau, Fichte y Hegel comenzaron a considerar -al Estado con ojos humanos y a desarrollar sus leyes a partir de la razón y la experiencia, no de la teología, de la misma manera que Copérnico no se dejó influir por la supuesta orden de - Josué, de que el sol se detuviera sobre Gedeón y la luna sobre el valle de Ajalon" (61). A Marx le interesa resaltar no tanto las diferencias de estos autores como su poderoso denominador común: la razón secularizada como fundamento del Estado. Marx se sitúa en esta línea secularizadora con la pretensión de construir de forma cuasi-científica un Estado racional que deseche de sí toda ignorancia como si se tratara de un demonio. Esta actitud encuentra su origen inmediato en la filosofía de la Ilustración y considera como realización paradigmática el Código Napoleónico, el cual no nació del - Antiguo Testamento sino de las ideas de la Revolución Francesa y de las de Voltaire, Rousseau, Condorcet, Mirabeau y Montesquieu (62).

.- El Proyecto de Ley Sobre el Divorcio: Las pretensiones de Federico Guillermo IV, de erigir un Estado sobre las bases de la religión cristiana (63), encontraron una importante concreción en el proyecto de ley sobre el divorcio. Dicho proyecto pretendía regular el matrimonio según los principios de la moral cristiana y evitar de este modo las numerosas causas de separación que se establecían en la legislación prusiana. Refiriéndose a este proyecto dice Cornu: "Por expreso deseo del rey, el proyecto había sido elaborado en el mayor secreto por su consejero L.von Gerlach. Grande pues fué la - sorpresa y la indignación del gobierno cuando dicho proyecto fué publicado por la Gaceta Renana de 20 de Octubre" (64). Posteriormente-

te a la publicación del proyecto, la Gaceta Renana acompañó una - serie de críticas, dos de las cuales fueron firmadas por Marx el - 15 de Noviembre y el 19 de Diciembre de 1842 (65). En el artículo de 15 de Noviembre frente a las dos críticas del proyecto que habían aparecido en la Gaceta Renana y que habían adoptado el punto de - vista de la antigua jurisprudencia, Marx va a elaborar una crítica desde el punto de vista filosófico-jurídico. El defecto común a las críticas anteriores consistía según Marx en no haberse preguntado acerca de la esencia del matrimonio y hasta qué punto, era en sí - religiosa o no. Esta cuestión previa es de fundamental importancia para el posterior desarrollo legislativo. "El legislador consecuente -dice Marx- ha de regirse por la esencia de la cosa y en ninguna forma puede considerar suficiente la sola abstracción de una de terminación de esta esencia. Cuando el legislador considera no la eticidad humana sino la santidad espiritual como la esencia del matrimonio, coloca en lugar de la autodeterminación la determinación de lo alto, en lugar de la bendición de la naturaleza interna, una sanción sobrenatural, en lugar de un leal sometimiento a la naturaleza de las relaciones, una obediencia pasiva a los mandamientos, los cuales se colocan sobre la naturaleza de estas relaciones" (66). He aquí contrapuestas de forma clara y terminante las dos posiciones legislativas con respecto al matrimonio. Según Marx no puede - dividirse el matrimonio en dos esencias una mundana y otra espiritual, y en consecuencia realizar una legislación contradictoria que atribuya el poder a la Iglesia sobre la esencia espiritual, y al - Estado sobre la esencia mundana. El legislador científico debe admitir un sólo poder en el mundo real y en las formas mundanas, de ahí que para Marx todo sometimiento del contenido natural, jurídico y ético al poder eclesiástico sea una ilegalidad, una aplicación de un arbitrio individual, externo a la cosa misma (67). La naturaleza

de la cosa, las legalidades impuestas por las propias relaciones, son el criterio válido según Marx para resolver el problema de la indisolubilidad del matrimonio. Aunque según su concepto -siguiendo los esquemas hegelianos- el matrimonio, como la amistad o el Estado son indisolubles, puede ocurrir que no correspondan íntegramente a un concepto. Del mismo modo que una real amistad puede romperse, o un Estado puede hacerlo en la Historia universal, así puede pasar con un matrimonio real dentro del Estado (68). "Se comprende fácilmente -dice Marx- que ni el arbitrio del legislador, ni el privado, sino solamente la esencia de la cosa, debe decidir si un matrimonio está muerto o no, porque como sabemos, una declaración de defunción depende de los datos de hecho y no de la voluntad de las partes en la causa" (69).

Vemos pues como en el tema del divorcio, Marx desarrolla los principios generales establecidos en sus anteriores artículos: el papel cuasi-científico del legislador que debe escrutar la naturaleza de la cosa y de las relaciones sociales, considerando únicamente su aspecto mundano a fin de establecer normas racionales. Hay -que destacar que Marx no se pronuncia sobre la posible existencia de una esencia espiritual, lo que niega rotundamente esa pretensión normativa sobre las realidades mundanas, toda vez que estas -normas no serían racionales o generales. En consecuencia Marx es -partidario de una total y absoluta separación del poder temporal y espiritual, aunque esta separación no signifique supresión de uno de los extremos por el otro. Su actitud separadora se puso especialmente de manifiesto, a propósito del conflicto entre el arzobispo de Colonia y el gobierno prusiano. Según Marx, al exhibir una autoridad arbitraria y encarcelar al arzobispo, el Estado había empleado un procedimiento propio de la Iglesia, mientras que ésta al apelar a la legalidad reconocía implícitamente la supremacía del Estado lo cual era contrario a sus principios. (70). El Estado por lo

tanto no podía ejercer un terrorismo racional y negar el derecho a la existencia de las comunidades religiosas, su actitud más bien - debería ser la de una cierta tolerancia acompañada de la creencia de que las distintas iglesias constituían ámbitos de irracionalidad sin ninguna capacidad y legitimidad para la legislación general. - De esta forma se ha negado toda posibilidad de construir el Estado sobre bases cristianas; el legislador científico, el legislador ge neral es el que atiende a la naturaleza de la cosa, previamente - mundanizada, despojada de elementos espirituales. Su experiencia, su consideración de las relaciones sociales con "ojos humanos" es la única garantía, el fundamento secularizado sobre el que el Estado y el derecho han de construirse.

CAPITULO 2º

- 1) David McLELLAN, Marx y los jóvenes hegelianos, trad. de Marcial Suárez, Madrid (Martínez Roca), 1971, p. 42.
- 2) Vid. K. LOWIT, De Hegel a Nietzsche; trad de Emilio Estiú, Buenos Aires (Ed. Sudamericana), 1974, p. 460. Sobre el tema de Marx y la religión, vid. sobre todo Werner POST, La Crítica de la Religión en Karl Marx, trad de Rufino Jimeno, Barcelona (Herder) - 1972. También el libro de Nguyen NGOC VU, Ideología y Religión según Marx y Engels, trad. de Ana Magraner y José Alonso, Santander (Sal Terrae), 1978. Hay que recordar el libro de PUENTE OJEA, citado en la 1ª Parte. Un estudio de la relación entre - Marx y la tradición bíblica la encontramos en José MIRANDA, Marx y la Biblia, Salamanca (Sigueme), 1975. Junto a esto pueden también citarse las obras relativas a la relación Marxismo.- Cristianismo. Entre ellas merecen destacarse la clásica de GARAUDY, Del Anatema al Diálogo, Paris (Plon), 1965. J.M.GONZALEZ RUIZ, Marxismo y Cristianismo frente al Hombre Nuevo, Madrid (Marova), - 1978. Gabriel DEL ESTAL, Marxismo y Cristianismo ¿Diálogo o enfrentamiento?. Monasterio del Escorial ("La Ciudad de Dios"), - 1977, Giulio GIRARDI, Marxismo y Cristianismo, Madrid (Taurus), 1977.
- 3) Cit. por Werner POST, Op.cit. (nota anterior), p. 103. Sobre - Bauer vid. McLELLAN, Op.cit. pp. 62 y ss.
- 4) McLELLAN, Op.cit. p. 34.
- 5) Op.cit. pp.84 y ss.
- 6) Ibid. p. 28.
- 7) Vid. HEGEL, Nota al Paragr. 258 de la Filosofía del Derecho
- 8) Werner POST, Op.cit. (nota 1), p. 81.
- 9) MARX, Bemerkungen über die preussische Zeussurinstruktion, MEW 1, 6.
- 10) ROSSI, El joven Marx. pp 67-8.
- 11) MARX, Bemerkungen... MEW 1, 7.
- 12) MARX, Hefte zur epikureischen, stoischen und skeptischen Philosophie, MEW EB 1, p. 105 y 107.
- 13) MEW EB 1, p. 107.
- 14) MEW EB 1, p. 306. (Doktordissertation).
- 15) MEW EB 1, p. 123.
- 16) MEW EB 1, p. 262.
- 17) Ibid.
- 18) Vid. W.POST, Op.cit. (nota 1) pp.85 y ss y McLELLAN, Op.cit. pp. 65 y ss.

- 19) MEW EB, 1, p. 372.
- 20) MEW 1, p. 26. Marx trata en otra ocasión el tema del milagro - a propósito del ataque que el Dr. Of Gruppe dirige a Bruno Bauer en relación con la interpretación del texto de Mateo XII, 38-42 (Vid. en los Deutsche fahrbücher für Wissenschaft und Kunst en MEW EB 1, p. 381 y ss). En ese versículo Jesús constesta a los letrados y fariseos que le pedían una señal: "Una gente - perversa e idólatra y exigiendo señales!. Pues señal no se le dará excepto la señal de Jonás!" A la luz de este pasaje -dice Marx- la contradicción recae sobre la teología protestantes, - pues tratan de conciliar la rotunda negativa de Jesús de hacer milagros y su propia exigencia de milagros. Con el fin de conciliar el texto con su entendimiento los teólogos deforman el texto, negándose a admitir la contradicción. Bauer por el contrario acudiendo únicamente al escrito lo interpreta de la siguiente forma: ¡Apártate de mí teólogo! pues está escrito aquí hay algo más que Jonás, más que Salomón, los ninivitas han obra do conforme a la predicación de Jonás, la Reina del Mediodía - viene del fin de la tierra para escuchar la sabiduría de Salomón pero vosotras no habeis otorgado ninguna fé a mis palabras a mi discurso, y estas palabras son la expresión de una personalidad cuya capacidad espiritual es inagotable, mientras que Jonás y Salomón eran personalidades limitadas. Pero sólo debe quedar la señal de Jonás, sólo se os dará esa señal, sólo debeis considerar la señal de mi persona y la expresión inagotable de mis palabras". Esta exégesis científica en cuanto que - atiende al propio discurso de Jesús es combatida por los teólogos como el Dr. Of Gruppe que sin analizar el texto lo rechazan para mantener sus concepciones teológicas. El pasaje de Mateo y la exégesis de Bauer, vendrían a ratificar por vía teología la crítica filosófica del milagro realizada por Feuerbach.
- 21) MEW EB 1, p. 27.
- 22) Ibid.
- 23) L.FEUERBACH, La Esencia del Cristianismo, trad. de José L.Iglesias. Salamanca (Sígueme), 1975, p. 81.
- 24) Ibid.
- 25) MARX, Bemerkungen... MEW 1, 10.
- 26) Ibid. Con esto, Marx defiende el derecho a la existencia de las sectas y religiones particulares, en una palabra, la libertad religiosa.
- 27) MEW 1, p. 10.
- 28) Ibid.
- 29) MEW 1, p. 12.
- 30) MEW 1, p. 12.
- 31) Ibid.
- 32) Esta sería por otra parte una solución típica de los jóvenes hegelianos y en concreto la mantenida por Bauer en su escrito sobre la Cuestión Judía que Marx como ya veremos criticará des de otros presupuestos. Vid. Parte 4ª, Cap. 1.

- 33) MEW 1, p. 13.
- 34) Ibid.
- 35) Ibid.
- 36) Ibid.
- 37) MARX, Debatten über die Pressfreiheit, MEW 1, p. 47.
- 38) MEW 1, p. 48.
- 39) MEW 1, p. 51.
- 40) Ibid.
- 41) MARX, Der leitende Artikel in Nr 179 der "Kölnischen Zeitung", MEW 1, p. 88.
- 42) MEW 1, p. 89.
- 43) MEW 1, pp. 87 y 88.
- 44) MEW 1, p. 90.
- 45) Ibid.
- 46) MEW 1, p. 91-92.
- 47) MEW 1, p. 92.
- 48) MEW 1, p. 93.
- 49) Ibid.
- 50) MEW 1, p. 99.
- 51) MEW 1, p. 93.
- 52) MEW 1, p. 102.
- 53) MEW 1, p. 100.
- 54) MEW 1, p. 94.
- 55) MEW 1, p. 101.
- 56) MEW 1, p. 101.
- 57) MEW 1, p. 102.
- 58) MEW 1, p. 102.
- 59) Vid. MEW 1, p. 103.
- 60) MEW 1, p. 100.
- 61) MEW 1, p. 103.
- 62) MEW 1, p. 104.

- 63) Para un retrato del carácter del Rey así como para comprender sus concepciones políticas, es interesante el artículo de ENGELS, Friedrich Wilhelm IV, König von Preussen, en MEW 1, pp. 446 y ss.
- 64) A. CORNU, Carlos Marx Federico Engels, T. II, p. 124.
- 65) Zum Ehescheidungsgesetzentwurf Kritik der Kritik MEW EB 1, pp. 389 y ss. y Der Ehescheidungsgesetzentwurf, en MEW 1, pp. 148 y ss.
- 66) MEW EB 1, p. 389.
- 67) MEW EB 1, p. 390-91.
- 68) MEW 1, p. 149.
- 69) MEW 1, p. 150.
- 70) Vid. CORNU, Op. cit., T. II, p. 39; El artículo de Marx acerca de la cuestión del arzobispo de Colonia fue suprimido por la censura pero puede ser reconstruido por la Carta a Ruge de 9 de Julio de 1842, MEW 27, p. 405.
 A esta serie de artículos que directa o indirectamente tratan temas religiosos en sus relaciones con la política podemos añadir un artículo menor publicado por Marx en la Gaceta Renan - el 12 de Marzo de 1843 que lleva por título la Gaceta del Rhin y del Mosela como Gran Inquisidor. En dicho artículo Marx critica la apología que la Gaceta de Tréveris hace de la obra de V.Sallet. "El Evangelio laico". La Gaceta de Tréveris decía a propósito de esta obra: "nos predica la eterna verdad de los Evangelios sin falsificar" y calificaba a V.Sallet de hombre en el más alto sentido de la palabra y predicador de la verdad. Marx señala que estos calificativos están mal dirigidos, que se alaba a Sallet por algo que no es. "Sallet se esfuerza por publicar la verdad pero en ninguna forma la verdad del Evangelio. Sallet se esfuerza por ser un hombre verdadero pero en ninguna forma un luchador por la verdad eclesiástica" (MEW, EB, 432) La alabanza de la Gaceta de Tréveris hacía Sallet, es como si se hubiese dicho de Lutero que era un buen católico. Por otra parte Marx combate las propias afirmaciones de Sallet. Este negaba la divinidad de Cristo porque era incompatible con la divinidad haber conocido las intenciones traidoras de Judas y no haberlo corregido. Marx comenta que (en esta conclusión Sallet no actúa ni como teólogo ni como filósofo. Como teólogo no le podía inquietar la contradicción con la razón humana; - pues el teólogo mide el Evangelio no con la razón y la moralidad humana, sino viceversa la razón humana y la eticidad por el evangelio. Si hubiera actuado como filósofo Sallet no debería haberse extrañado de las contradicciones lógicas de la concepción cristiana, pues es inherente a ésta la contradicción. La contradicción lógica no puede actuar nunca como criterio de falsificación de la fé cristiana. En este punto Marx se declara partidario de una total separación metodológica entre teología y filosofía, no admite ni una teologización de la filosofía ni una filosofización de la teología, esto último que es lo que hace V.Sallet podría calificarse de auténtico terrorismo de la razón.

CAPITULO III

LA RAZON CONTRA EL HECHO CONSUMADO POR LA HISTORIA

La crítica del principio romántico-feudal

La crítica racional al fundamento religioso del derecho, se continúa en Marx con la crítica al fundamento "histórico" del mismo. En realidad ambas críticas se complementan y su separación puede ser considerada como puramente metodológica. El mismo Marx en los Debates sobre la libertad de prensa, habló de una crítica contra el principio religioso-feudal-cristiano, el cual integra tanto al principio religioso, como al feudal-histórico-romántico. Los defensores y partidarios de este principio encontraban el apoyo indistinto del Estado tanto en los fundamentos cristianos como en la idea de que los derechos adquiridos y conquistados en un remoto pasado feudal, habrían de mantenerse también en el presente. Los principales teóricos del Estado teocrático como Stahl, Leo, Görres, Haller etc, participaban también de la idea romántica del culto al pasado y combatían encarnizadamente contra todas las manifestaciones del racionalismo de la Revolución francesa.

En esta línea hemos de situar a Stein, formado en la Universidad de Göttingen bajo el influjo de las ideas tradicionalistas de Burke y de autores como Justus Mösser y Rehberg. Según ha señalado DEOZ, Stein se mantuvo en lucha contra los principios de la Revolución francesa, "permaneció fiel a las enseñanzas del derecho histórico y no quiso nunca poner en duda los valores tradicionales, religiosos y sociales sobre los cuales según él, el Estado debía establecerse" (1). No obstante, pese a su repulsión natural por el concepto francés de libertad, Stein realizó un importante programa de reformas por lo que su adscripción al movimiento romántico debe ser hecha con reservas, o tomando las opiniones de su edad madura en la

que se acentuaron sus tendencias conservadoras. Así, Stein reafirmó la importancia del principio feudal subrayando el papel de la Caballería del Imperio como defensora de los derechos del pueblo frente al sultanismo de los principes (2). Siguiendo la inspiración de Stein sus colaboradores Nicolovius y Arndt mantuvieron unas posiciones análogas. Para Nicolovius que alimentó un profundo odio a la Revolución francesa, la democracia era el reino de la bestialidad, y la libertad a que se decía ligada solo sería aceptable para él si se reservaba a una aristocracia patriarcal (3). Aunque reconoce el papel educador de la libertad concibe ésta bajo un prisma inglés, matizada por un fuerte sentido nacionalista que será fuertemente acentuado por Arndt. (4).

Dentro de esta corriente de tradicionalismo feudal y romántico y de un concepto inglés de las libertades se encuadran perfectamente como ya vimos en su lugar, los principales representantes de la Escuela Histórica del Derecho y en concreto G.Hugo y Savigny frente a los que Marx dirigirá sus principales críticas. Sin embargo la crítica de Marx a estos dos autores hemos de entenderla en este contexto más generalizado de las teorías cristiano-feudal-románticas. La coherencia y la interrelación de los temas de esta crítica aparecen claramente en los proyectos de artículos que Marx revela a Ruge en su carta de 27 de Abril de 1842. Según estos planes, Marx pretendía redactar cuatro artículos acerca del arte religioso, los Románticos, el Manifiesto de la Escuela Histórica del Derecho y sobre la Filosofía positiva (5). El hecho de que solo saliera a la luz el tercero de los artículos no impide su interpretación dentro del contexto más amplio en que se proyecta y surge. Esta conexión aparece con claridad también en la siguiente cita de ENGBLS: "Federico Guillermo IV, tiene un sistema que constituye de forma innegable el sistema de los románticos consumado y perfeccionado... La esencia teológica de es-

te sistema tendría que ser desarrollada. Mientras el Rey de Prusia - lo adopta, el principio de legitimidad se lleva a cabo en su consecuencia, se asocia no solamente a la Escuela Histórica del Derecho sino que lleva incluso más lejos y llega hasta la Restauración de - Haller" (6). Con el mismo sentido dirá MARX: "Las teorías históricas y jurídicas de Haller, Stahl, Leo y otras animadas por los mismos - sentimientos han de considerarse solamente como Códices rescripti - del Derecho Natural hugónico" (7). La Escuela Histórica del Derecho, deber ser interpretada pues dentro del ancho marco del romanticismo político de la Restauración prusiana, y su crítica por Marx ha de - entenderse no como una polémica particularizada con Hugo o Savigny sino como una desvalorización de toda una línea de pensamiento. En este sentido, comentando el artículo de Marx sobre la Escuela histórica del Derecho, dice GONZALEZ VICEN: "Y aquí lo esencial es ante todo, sustraerse al espejismo que emana del título que encabeza el artículo. Porque el ataque de Marx contra la Escuela histórica del Derecho, no es en efecto un ataque contra una "Escuela" en el sentido que hoy damos a la palabra, es decir como un núcleo de pensamiento articulado y sostenido por autores determinados sino -y esto es lo decisivo- un ataque de principio contra una ideología. Contra - una ideología que representaba el nervio y el fundamento del edificio entero del Estado "cristiano" de la Prusia contemporánea, contra la idea de que hay un "proceso natural" y "orgánico" en las cosas - que las lleva a ser lo que son y les presta con ella una justificación inmanente, un proceso del que está eliminado por principio el hacer de los hombres" (8).

Breve esbozo de las Teorías jurídicas de Hugo y Savigny.

Hemos destacado hasta aquí los elementos ideológicos comunes de donde surgen las distintas posiciones de la Escuela histórica -

del Derecho, Vamos ahora aunque solo sea brevemente a reseñar las - diferencias de mis dos principales representantes Hugo y Savigny, los cuales tienen un interés especial para nosotros dada la atención que Marx les prestó.

En lo que respecta a Savigny es preciso destacar ante todo su intento por rehabilitar y restablecer el método histórico en el estudio del derecho. HERNANDEZ GIL reduce los principales postulados sobre los que se basa el método histórico de Savigny a los siguientes: "1º.- Empirismo: el derecho se presenta como algo externo, real, dado, objetivo; su conocimiento se deriva de la experiencia. No existen principios jurídicos a priori, es decir, independientes de la experiencia, con valor axiomático. 2º.- Causalidad y determinismo: todo fenómeno tiene una causa... El derecho en su formación y transformación está regido por tales leyes... no se puede contemplar en un determinado momento, sino integrado en el pasado y orientado hacia el devenir. 3º.- Irracionalismo y relativismo, el derecho es un cuerpo orgánico, natural. Así surge y vive, en constante producirse, hacerse y rehacerse; sometido, pues, a mutaciones que nada respetan". - (9). Aquí nos interesa insistir en el segundo aspecto, el de la causalidad o la génesis del derecho. Savigny muestra que el derecho está conectado orgánicamente a la vida del pueblo, al devenir de la totalidad del mundo y en este sentido dice: "El derecho positivo sale - de ese espíritu general que anima a todos los miembros de una nación; la unidad del derecho se revela necesariamente a su conciencia y no es producto de la casualidad" (10). Sin embargo Savigny no considera la vinculación de la Historia del derecho a la sociedad y así - WOLF PAUL ha señalado que Savigny no entiende la "historia" socialmente sino como tradición cultural y por eso se limita a contemplar la historia del derecho "no desde el punto de vista de la historia general del hombre y la sociedad, sino como una historia de los con

ceptos y proposiciones jurídicos, reduciéndola a la historia de la cultura jurídica" (11). El objeto de la investigación para el teórico del derecho, consistiría entonces según Savigny en el ordenamiento - jurídico positivo, en la enorme masa de conceptos y enfoques jurídicos que se acumulan y suceden de generación en generación (12). El método de Savigny no pretende una restauración crítica del pasado, sino que su método histórico, tiene un claro sentido crítico, el esfuerzo del método histórico consiste en "seguir todo material dado hasta sus raíces, y descubrir así un principio orgánico, a través - del cual aquéllo que aún tiene vida tiene que separarse de lo que - está muerto y ya sólo pertenece a la historia"- (13). De esta forma Savigny reduce la cuestión de la validez de las normas jurídicas a la cuestión de una vitalidad. Lo que es jurídico lo enseña solo la historia del derecho, o sea, la prueba de que la norma correspondiente ha surgido, y mantiene ininterrumpidamente su vigor. No necesita una actual legitimación mediante una fundamentación; la fundamentación discursiva de la pretensión de validez de las normas existentes, en conexión con el presente social y sus necesidades, se ve sustituida por la prueba de un "desarrollo orgánico" (14). De esta forma puede negar Savigny la vocación para la legislación.

Pasamos ahora a exponer la teoría jurídica de Hugo al que Marx considera como el patriarca fundador, el representante del "Antiguo Testamento" de la Escuela Histórica. La filosofía del derecho de Hugo pretende realizar una crítica del derecho positivo, pero esta - crítica no debe apoyarse en una razón abstracta como la de los ilustrados, que pretenden fundar ilusoriamente las verdades jurídicas - en proposiciones racionales. Por otra parte, Hugo critica el dogmatismo del derecho natural transmitido por tradición y solidificado en la Enciclopedia que "tiene por esencial casi todo lo existente". (15). Frente a estas posiciones, Hugo propugna un "enfoque libre y

filosófico" del derecho que se aparte de consideraciones dogmáticas y especulaciones abstractas y obtenga sus fundamentos racionales de conexiones más concretas. Esta idea pretende apoyarla en la filosofía de Kant y así dice: "Las verdades jurídicas, que tienen vigencia en un pueblo, no son cognoscibles a priori -dadas en la sana razón, pura, general y necesariamente; innatas en cierto sentido; científicas en el sentido estricto de la palabra, aunque algo de esto les -sirva de base... La situación real (jurídica) es a posteriori, empírica, diversa según el tiempo y el lugar, casual, susceptible de ser aprendida de los hechos gracias a la experiencia propia y ajena, histórica" (16). Dado el carácter a posteriori del derecho, solo es posible llegar a conocerlo a través de la experiencia histórica, solo existe para Hugo un apriori jurídico consistente en el imperativo de la conciencia de que debe haber un derecho en cuanto tal (17). Ahora bien este apriori jurídico es puramente formal, sin contenido, por lo que el punto de vista supremo de la filosofía del derecho no consiste en un ideal de justicia; sino en la necesidad de un derecho concebido como hecho histórico antropológico. De este modo, puede concluirse según Hugo que "debe haber un derecho (y precisamente en -cuanto jurídico) y hay que someterse a él, sea cual sea y aunque se aparte mucho de lo que sería plenamente adecuado a la suprema exigencia de la razón aunque sea, como decía Kant más bien provisorio que perentorio" (18). Partiendo de estos principios generales, Hugo realiza el estudio de una serie de instituciones y conceptos jurídicos, en los que se muestran concretamente las consecuencias de un positivismo jurídico. Así al tratar el tema de la libertad (según resumen de Marx), Hugo considera que "la esclavitud no es sólo físicamente posible sino que también es posible para la razón" (19). La esclavitud no puede considerarse como derecho perentorio ya que no se deriva necesariamente de la naturaleza racional, animal o burguesa. Sin

embargo si puede considerarse como de derecho previsorio en cuanto que se puede justificar con diversos argumentos. A este respecto, Hugo señala como la situación del esclavo puede equipararse a la del combatiente o el prisionero de guerra. El prisionero de guerra acepta la autoridad y no se rebela contra la escolta que se ha hecho cargo de él durante cierto tiempo, y lo mismo puede decirse del que sufre arresto domiciliario. El esclavo no está en una situación peor que la de los anteriores, e incluso el derecho del señor de maltratar o mutilarle no tiene peores consecuencias que la guerra realizada entre personas libres. Por lo demás -concluye Hugo- el que la esclavitud en sí, sea o no conveniente es algo que aún se discute (20).

La Crítica de Marx:

La crítica de Marx a la Escuela Histórica se desarrolla fundamentalmente en el artículo publicado en la Gaceta Renana el 9 de Agosto de 1842, sobre el Manifiesto filosófico de la Escuela Histórica del Derecho. Además de este artículo, Marx desarrolla su crítica en el artículo de los debates de la Dieta sobre la libertad de prensa y sobre los hurtos de leña. Vamos a analizarlos en este orden:

.-El artículo sobre el Manifiesto de la Escuela Histórica, está dirigido directamente contra Hugo e indirectamente contra Savigny que - en aquél mismo año había sido nombrado Ministro de Justicia. (21). Savigny había sido maestro de Marx durante el año 1836, y como ha - señalado Cornu, la influencia que ejerció sobre Marx, no ha de ser despreciada, y pudiera concretarse en el método de estudio minucioso de los hechos y los textos (22). Sin embargo Marx, en este artículo, aunque no lo cita expresamente, está aludiendo con claridad a Savigny cuando después de haber recogido algunos pasajes de la obra de Hugo dice: "Estos pocos extractos del Manifiesto de la Escuela - Histórica del Derecho creemos son suficientes para que en lugar de fan-

tasías ahistóricas, ensueños indeterminados y ficciones intencionadas, se tenga un juicio histórico sobre esta escuela. Estos extractos bastarán para decidir si los seguidores de Hugo tienen vocación para ser legisladores de nuestro tiempo" (23). La crítica del maestro implica necesariamente la del discípulo que se basa en sus mismos principios. Pero además de esta clara alusión tenemos otra no menos evidente en la que Marx critica el concepto del desarrollo orgánico del derecho propugnado por Savigny, Mientras Hugo dice "lo que hay de animal en el hombre es el carácter distintivo jurídico del hombre y por tanto el derecho es derecho animal, los más refinados contemporáneos, por el contrario suelen, refiriéndose a un derecho burda e ingenuamente animal, hablar de un derecho orgánico. Pero ¿quién es el que pensando en el organismo, ve inmediatamente el organismo animal?. Mientras Hugo dice que en el matrimonio y en el resto de las instituciones ético-jurídicas no existe racionalidad, los señores contemporáneos dicen, por el contrario, que estas instituciones no son productos de la razón humana, sino copias de una razón superior "positivos" y así para todos los demás razonamientos" (24). Hay una alusión irónica al método de Savigny de acudir a las fuentes. "La Escuela histórica -dice Marx- ha hecho del estudio de las fuentes su Schiboleth, llevado su afición por las fuentes hasta el extremo que ordena al barquero, navegar no por la corriente, sino sobre las propias fuentes" (25). No existen en este artículo: - otras alusiones específicas a Savigny, pero éstas muestran ya el núcleo de la crítica de Marx. El criterio del desarrollo orgánico para calificar de válida o viva una determinada norma jurídica o derecho individual es para Marx un criterio de "animalidad", en otras palabras un criterio irracional, sustraído al control de la razón humana y presidido por las únicas leyes del azar. Este criterio tiene - que desembocar necesariamente en una aceptación incondicional de -

las normas jurídicas actuales recayendo por tanto en un inevitable positivismo. Como dice Wolf Paul resumiendo la crítica de Marx a Savigny.: "...una ciencia jurídica que se considera como mera hermeneútica histórica en una perspectiva meramente lógico-sistemática, no puede comportarse frente al derecho existente sino "positiva, es decir acríticamente" (26). Sin embargo, la acusación de positivismo, aunque sea extensible a Savigny, va a ser esgrimida de forma reiterada por Marx en su crítica a Hugo.

Como ya vimos, Hugo afirma la validez y el carácter jurídico de determinadas normas que en principio contradicen los dictados de la razón. Así la esclavitud aunque ofenda al sentimiento de humanidad, ha sido tenida por jurídica durante siglos y aún en la actualidad, de ahí que sea justificable desde el punto de vista histórico-crítico, y digna de ser considerada como derecho. Frente a esta posición, Marx reivindica nuevamente el carácter racional del derecho, y combate el pretendido apoyo kantiano de la tesis de Hugo. La Escuela Histórica no supone como ella lo cree, una reacción contra el frívolo siglo XVIII, sino que por el contrario la Escuela Histórica es el único producto frívolo del siglo XVIII. (27). Para fundamentar esta acusación de frivolidad, Marx pone - en relación la filosofía de Hugo con la filosofía de Kant de la que el fundador de la Escuela Histórica se considera discípulo. Sin embargo Hugo según Marx malinterpreta a Kant cuando sostiene que "porque no podemos conocer lo verdadero habríamos de considerar en consecuencia como plenamente válido lo no verdadero, solo porque - existe. Hugo es un esceptico respecto a la esencia necesaria de las cosas, para ser un Hoffman respecto a su apariencia casual. No intenta en absoluto probar que lo positivo sea racional; intenta probar que lo positivo no es racional. Con especial habilidad reúne aquí razones provenientes de todas las partes del mundo para poner

en evidencia que las instituciones positivas, como la propiedad, la constitución del Estado, el matrimonio etc. no están animadas por ninguna necesidad racional, más aún, contradicen incluso a la razón, y permiten discutir al máximo sus ventajas e inconvenientes. No se puede en ningún modo censurar a este método su accidental individualidad, es al contrario el método de su principio, el sincero, ingenuo y brutal método de la Escuela histórica". (28). El criterio de la existencia de lo positivo, no puede prevalecer sobre - el criterio de la razón para fundamentar el derecho; la argumentación de Hugo conduce a un relativismo axiológico que consagra y legitima el presente más brutal. La razón debe ser según Marx la norma de lo positivo y nunca lo positivo la norma de la razón. Por el contrario para Hugo cada existencia representa una autoridad y toda autoridad tiene para él el valor de un fundamento, (29). La admisión indiscriminada y acrítica de todo lo positivo lleva a consecuencias absurdas y a equiparaciones desproporcionadas, así para - Hugo es tan positivo el rey de los siameses que hace coser la lengua de los charlatanes o cortar las orejas de los oradores torpes, como el de los ingleses que no puede establecer un nuevo impuesto por su propia voluntad. Son tan positivos los impúdicos Conci que andan desnudos y se cubren con barro como los franceses que no sólo se visten sino que lo hacen elegantemente. En una palabra dice Marx, según esta teoría es la sarna tan positiva como la piel. - (30). Hugo es en consecuencia un escéptico consumado; el escepticismo del siglo XVIII, frente a la razón del siglo XIX, aparece en él como un escepticismo contra la vigencia de la razón. Hugo quiere que la apariencia de la razón se extinga ante lo positivo, para reconocer a lo positivo sin la apariencia de la razón (31). En cuanto a su relación con Kant, Marx viene a decir que la distancia que separa a Hugo de Kant es la misma que existe entre la disolución -

del Estado francés acaecido en época de la disoluta corte del Regente y la que tuvo lugar en tiempo de la Asamblea Nacional. Mientras Kant refleja la teoría alemana de la Revolución Francesa, el derecho natural de Hugo es la teoría alemana del Ancien Regime francés. "En él encontramos toda la frivolidad de aquéllos roués, el escepticismo ordinario que envalentonado contra las ideas, devotismo ante las cosas aprehensibles, experimenta su sabiduría cuando ésta ha suprimido el espíritu de lo positivo, para poseer, por tanto, - lo positivo puro como residuo y encontrarse cómodo en esta condición animal. Incluso cuando Hugo examina el peso de los fundamentos encontrará con instinto infaliblemente seguro que lo que existe de - racional y ético en las instituciones es sospechoso a la razón. Solo lo que existe de animal aparece evidente a su razón" (32). He aquí expuestos con toda su crudeza e incluso caricaturizados los - fundamentos de la Escuela Histórica. Existe en ellos un absoluto - enfrentamiento con la razón. La identidad hegeliana entre lo real y lo racional, aparece en los "históricos" claramente descompensada hacia el polo de lo real, que ya no sería real en cuanto tal - (Wirklich-realidad actuante) sino positivo. Eliminado el poder normativo de la razón, se erigen en fundamento del derecho las normatividades fácticas arrastradas del pasado. Según la ideología que mina a la Escuela Histórica no existiría la idea de un progreso en la eticidad controlable por la razón, sino un desarrollo incontrolado regido por unas leyes azarosas que se sustraen al control del hombre. El paradigma de estas leyes, lo constituye la historia natural, la animalidad que no puede ser sometida a crítica, pues sus normas son absolutamente universales, y válidas para todos los lugares. Los añadidos humanos, petendidamente racionales, a este criterio animal, son en definitiva según Hugo, principios locales o regionales que pueden ser puestos en tela de juicio, desde el punto de

vista de derecho perentorio, aunque habrán de ser aceptados y respetados como derecho provisorio. Desde el punto de vista de los derechos humanos, los fundamentos de la Escuela Histórica, proporcionan una base para la justificación de un círculo de libertades y derechos locales "bien adquiridos" que no podrían ser criticados en nombre de una razón abstracta. Vemos aquí con nitidez la línea continua que, oculta bajo diferentes ropajes, se extiende inequívocamente de Burke a los representantes de la Escuela histórica.

-La crítica a la Escuela Histórica en los Debates sobre la libertad de prensa: Ya hemos señalado que la crítica de Marx a la Escuela Histórica, no es tanto la crítica a unos autores determinados cuanto a una corriente de pensamiento. Los argumentos utilizados por Hugo constituyen un bagaje de lugares comunes de los que se sirvieron no solamente sus discípulos más directos, (esos codices rescripti del derecho natural hugónico), sino también aquellos miembros -no estudiosos- de la nobleza terrateniente que quería perpetuar sus privilegios. Esto se muestra claramente en los Debates de la Dieta renana, en donde las teorías de la Escuela Histórica son vulgarizadas y utilizadas profusamente por los diputados. Concretamente en el Debate sobre la libertad de prensa, el orador representante de los principes argumenta así: "La Dieta trata sobre la liberación de la prensa de sus trabas. Estas trabas mismas -grita el orador- estas cadenas bajo las que está colocada la prensa, demuestran que ella misma no está destinada a tener libertad de movimientos. Su existencia encadenada habla contra su esencia. Las leyes contra la libertad de prensa contradicen la libertad de prensa" (33). Y Marx comenta: "Argumento diplomático contra toda reforma que enuncia de la forma más categórica la clásica teoría de un cierto partido. Toda limitación de la libertad constituye -

la prueba efectiva, irrefutable de que los detentadores del poder tuvieron una vez la convicción de que era preciso restringir la libertad; y esta convicción sirve entonces de directiva a las convicciones ulteriores" (34). No hay que profundizar mucho para afirmar que el "cierto partido" del que habla Marx es la Escuela Histórica del Derecho. (35). El fundamento histórico del derecho no puede pretender la perpetua vigencia del derecho de ayer. Marx descubre en este supuesto derecho inicial y fundamental que hunde sus raíces en la oscura noche de los tiempos, una contingente e interesada convicción del detentador del poder. Para Marx esta convicción puede ser reformada y criticada racionalmente; solo con la función reformadora y crítica de la razón podrá darse un progreso ético. Para probar la eficacia de la crítica racional y para demostrar a los históricos que no siempre el hecho brutal es el que se ha de imponer como derecho, Marx cita el ejemplo de la servidumbre y la tortura cuya supresión ha de interpretarse como una victoria de la razón y de la dignidad humanas"...en nuestra Alemania dice Marx -se había constituido legalmente la convicción compartida por los diversos principes de que la servidumbre era una propiedad de ciertos cuerpos humanos, de que la verdad más evidente se averiguaba a través de operaciones quirúrgicas, (de la tortura queremos decir), de que las llamas del infierno habían de ser mostradas al hereje por medio de las llamas de la tierra. ¿Acaso -pregunta Marx- la servidumbre legal no era una prueba fáctica contra la fantasía racional según la cual el cuerpo humano no es objeto de tráfico y de posesión? ¿Acaso la genuina tortura no refutaba la vacua teoría de que no es por medio de las sangrias como se llega a la verdad, de que no basta poner la espalda sobre el potro para hacer desvanecer toda restricción mental, y de que los espasmos no son confesiones?" (36). El tono irónico de Marx muestra no sólo los absurdos

a las que podía llegarse en el caso de aplicar con coherencia las teorías de la Escuela Histórica sino que también conlleva la denuncia de los procedimientos sanguinarios, la intolerancia y el irracionalismo de una sociedad feudal, de un pasado histórico que en modo alguno puede erigirse en norma del presente. El origen de una libertad, de un derecho ha de situarse para Marx en su carácter racional y el hecho de que haya sido conquistado más pronto o más tarde es hasta cierto punto una cuestión secundaria. Cuando el orador de los príncipes niega que en Alemania pueda ser aplicado el modelo inglés de la libertad de prensa por cuanto en Inglaterra esta libertad se ha impuesto por tradición secular y no por teorías abstractas, Marx comenta: "Es a la historia a la que se otorga el mérito y no a la prensa. Como si la prensa no formara también parte de la historia, como si la prensa inglesa no hubiera sostenido bajo Enrique VIII, María la Católica, Isabel y Jacobo, duras y a menudo bárbaras luchas para asegurar al pueblo inglés sus bases históricas" (37). El hecho de que un determinado país haya conseguido antes que otros una libertad, no es motivo para calificar a esta libertad de histórica y para negar a otros países el derecho a luchar por esas libertades. Marx reivindica aquí el papel del hombre o de la sociedad en el desarrollo histórico en oposición a una interpretación de la Historia como proceso ciego, como desarrollo de instituciones y conceptos - dogmáticos aislados de su contexto social. El comienzo de una tradición puede suponer, y de hecho ha supuesto como en el caso de la prensa inglesa, rupturas con el orden establecido sobre otra tradición, y es esto algo que no quieren ver los representantes de la Escuela Histórica (38).

La inversión de los argumentos de la Escuela Histórica: los derechos consuetudinarios de los pobres como derechos racionales.

En los debates sobre los robos de leña, Marx hace suyos los argumentos de la Escuela Histórica, para defender los derechos de los pobres contra los proyectos legales dominados por el interés - de los terratenientes. No obstante, esos argumentos adquieren en - Marx un sentido opuesto y crítico con respecto a la Escuela Histórica: "Pero nosotros -dice Marx- gentes poco prácticas reivindicamos para la multitud pobre y despojada política y socialmente lo - que los pretendidos "históricos", estos lacayos sabios y dóciles, han considerado como la verdadera piedra filosofal a fin de transformar en oro jurídico puro toda pretensión impura. Reclamamos para los pobres el derecho consuetudinario, no un derecho consuetudinario que sea local, sino un derecho consuetudinarios que - sea el derecho consuetudinario de los pobres en todos los países. Vamos más lejos aún y sostenemos que por su naturaleza, el derecho consuetudinario sólo puede ser el derecho de esta clase más baja, de esta clase elemental que no posee nada" (39). Tenemos aquí una primera distinción con respecto a la Escuela Histórica, mientras - ésta considera como única fuente del derecho el espíritu de un determinado pueblo, el derecho consuetudinario ceñido y limitado a - un estrecho ámbito local, Marx habla de un derecho consuetudinario universal que trasciende los límites de las particularidades nacionales. Por otra parte en cuanto al sujeto de esos derechos, establece una oposición entre los privilegiados y la masa de desposeídos. Mientras el derecho consuetudinario de los primeros se remontaba - al período en que la historia de la humanidad sólo era una parte de la historia natural, el de los segundos se remite al inicio de la historia humana, allí donde los hombres son iguales. El reino -

animal es el reino de la jerarquía de las distintas especies hostiles entre sí; la Escuela histórica en cuanto defensora del derecho consuetudinario de los privilegiados consagra este derecho como expresión de desigualdad y jerarquía; es en consecuencia un derecho animal. El derecho humano comienza allí donde empieza la historia humana, y ésta lo hace donde existe la igualdad, donde nadie es so juzgado por nadie. Así dice Marx: "Mientras que el derecho humano es la existencia de la libertad, este derecho animal es la existen cia de la no-libertad" (40).

Es a este punto de la historia -allí donde no existen ni la desigualdad ni la sujeción-a donde se remite el derecho consuetudinario de los pobres según Marx. (41). Pero este requisito de igual dad adquiere especial significado cuando se refiere al derecho de propiedad. En un primer momento, en el comienzo de la Historia humana debía existir una igual participación y disfrute de la propie dad. Incluso en la Edad Media una vez consolidado un determinado - sistema de apropiación existía una cierta propiedad de naturaleza imprecisa, que no se sabía a ciencia cierta si era pública o priva da. Esta confusión entre lo público y lo privado la encontramos en todas las instituciones de la Edad Media (42). En tal estado de - confusión e imprecisión, los bienes objeto de apropiación habían - de regirse por las normas del derecho de ocupación, y así en virtud de su ocupación las clases pobres adquirirían derecho sobre estos ob- jetos de naturaleza imprecisa como podían ser las ramas caídas de los árboles. No obstante, la razón por medio de la ley fue ponien do orden en este todo orgánico y en tales configuraciones anfíboló gicas. "La razón -dice Marx- suprimió las formas inciertas y bastar das de propiedad empleando las categorías existentes del derecho - privado abstracto cuyo esquema se encontraba en el derecho romano". (43). Pero el orden impuesto por la razón legislativa, tenía un ca

racter exclusivo y parcial en cuanto que solo positivizaba los derechos consuetudinarios de los privilegiados sin tomar en cuenta los derechos consuetudinarios de los no propietarios. Para ilustrar este proceso, Marx cita el ejemplo de los conventos: "Se suprimieron los conventos, se secularizaron los bienes y se tuvo razón al hacerlo. Pero la ayuda accidental que los pobres encontraban en los conventos, se olvido sustituirla por otra fuente positiva de renta. Transformando la propiedad monacal en propiedad privada y acordando acaso una indemnización a los conventos no se indemnizó a los - pobres que vivían de los conventos: Muy al contrario se les restringió aún más y se les privó de un derecho antiguo" (44). Al separar cada vez más a los pobres de sus derechos originarios, la razón legislativa no ha hecho más que consagrar los derechos de los privilegiados y conferir a la propiedad y a las leyes un carácter burgués. (45). De este modo, los nobles derechos consuetudinarios aunque hayan sido positivizados y por su forma sean legales "...se oponen - por su fondo a la forma de la ley general. No pueden ser formulados en leyes porque son resultados de la ilegalidad. Oponiéndose de tal manera por su fondo a la forma de la ley, a la generalidad y a la - necesidad, estos derechos consuetudinarios prueban justamente que son derechos consuetudinarios que no sólo no se pueden hacer valer en contra de la ley, sino por este título hay que suprimir y condenar" (46). Los derechos consuetudinarios de los nobles en cuanto legales implican el reconocimiento de "pretensiones irracionales", "menus plaisirs" "caprichos" y "arbitrariedades accidentales (47). Frente a estos ~~derechos~~ consuetudinarios con forma legal, los derechos consuetudinarios de los pobres aparecen como costumbre contra legem. "...Si los nobles derechos consuetudinarios son costumbres contrarias a la idea del derecho racional, los derechos consuetudinarios de los pobres son contrarios a la costumbre del derecho positivo"

(48). Por su fondo, los derechos consuetudinarios de los pobres no están contra la forma legal, sino que aspiran a conseguirla; frente al carácter irracional y arbitrario de los derechos positivos de los nobles, constituyen la contrapartida racional y general (49). Marx reconoce por otra parte a los pobres que recogen la leña caída, un sentido instintivo del derecho, una tendencia a satisfacer una necesidad natural pero también la necesidad de satisfacer una tendencia legal. (50). En la imagen de las ramas caídas del árbol, Marx ve un simbolismo físico de la distinción entre los ricos y los pobres. Mientras el tronco, sólidamente arraigado, lleno de savia que asimila el aire y la luz, el agua y la tierra para incorporárselos a su vida individual, sería el paradigma de la riqueza, las ramas muertas, separadas y desgajadas del tronco serían la imagen de la pobreza (51). Al observar las ramas caídas, el pobre experimenta un sentimiento de afinidad con respecto a su propia situación y de ahí deriva su derecho de propiedad (52). La raíz de este sentimiento, de este instinto jurídico, es para Marx justa y legítima (53). El arbitrio caprichoso y accidental de los privilegiados es instituida por el azar de los elementos de la naturaleza que arrancan a la propiedad privada aquello de lo que no quiere despojarse... (54).

Vemos pues como Marx adoptando los puntos de vista de la Escuela Histórica llega a conclusiones opuestas. Ello se debe fundamentalmente al diferente carácter que tiene el sujeto de los derechos consuetudinarios. La Escuela Histórica, inspirada por el principio cristiano-feudal-romántico, toma en consideración únicamente los derechos consuetudinarios de los privilegiados y no tiene inconveniente en otorgarles forma legal. Marx reivindica el derecho consuetudinario de los pobres, ignorado por el derecho positivo. Lo que confiere la superioridad al derecho consuetudinario de los po-

bres, es su caracter racional. Aunque Marx reconoce un núcleo de racionalidad al derecho de los propietarios, este derecho está impregnado de pretensiones irracionales y arbitrarias, no es expresión de la generalidad y la necesidad sino de la particularidad y de la arbitrariedad. Para que el derecho en su forma de ley, sea general y necesario y por tanto racional tiene que incorporar y reconocer los derechos consuetudinarios de los pobres, y de no hacerlo así quedará confirmado en su parcialidad e irrationalidad. De esta forma y en contra de lo que a primera vista pudiera parecer la reivindicación por parte de Marx de los derechos consuetudinarios de los pobres, supone una crítica que en nombre de la razón se hace de los privilegios consumados por la historia.

La eterna filosofía de la razón:

Pudiera parecer por cuanto hemos dicho que la crítica efectuada por Marx a la Escuela Histórica se hace en nombre de una razón abstracta eterna e intemporal, independiente de la Historia. Sin embargo esta afirmación no puede ser más ajena al pensamiento Marxista. Para Marx existe una evidente relación entre razón e historia la cual hace que en cada época histórica la razón se presente de manera diferente aunque con elementos comunes. De este modo las filosofías políticas de Hobbes, Spinoza, Grocio, Rousseau, Fichte y Hegel se hallan muy próximas en lo que a la consideración racional del Estado se refiere (55). "la filosofía moderna dice-Marx- no ha hecho otra cosa que continuar con una obra ya iniciada por Heráclito y Aristóteles. De forma que no están ustedes polemizando con la razón de los filósofos modernos, sino con la siempre moderna filosofía de la razón" (56). La filosofía de la razón tiene entonces para Marx un cierto carácter de intemporalidad, pero sus manifestaciones concretas están profundamente conectadas con el mundo y con la

Historia. Entre el mundo y la filosofía existe una relación dialéctica que produce al tiempo la filosofización del mundo y la mundanización de la filosofía "los filósofos -dice Marx- no crecen en el pueblo como hongos; son el producto de su época y su pueblo, cuya savia más sutil preciosa e invisible circula por las ideas filosóficas. El mismo espíritu que construye ferrocarriles con las manos de los obreros construye también los sistemas filosóficos en el cerebro de los filósofos. La filosofía no se encuentra fuera del mundo del mismo modo que el cerebro del hombre no está fuera de éste porque no esté ubicado en su estómago" (57). Esto es lo que podría llamarse la mundanización de la filosofía engendrada a través del punto de tangencia que el cerebro del filósofo representa: "toda verdadera filosofía es la quintaesencia espiritual de su época". (58). Mal comprendería la filosofía el mundo si prescindiera de los factores históricos, del pasado que gravita sobre el presente; pero el pasado no debe ser absolutizado ni erigirse en tirano del presente. La filosofía debe depurar del pasado los elementos racionales, y despojarlo de irracionalidades para mundanizarse en el presente. Es así como debemos comprender la crítica de Marx a la Escuela Histórica del Derecho. La filosofización del mundo contemporáneo real significa la presencia de la filosofía en todos los ámbitos mundanos (incluso en la prensa), pero para hacerlo la filosofía no debe imponer conceptos abstractos que hagan tabla rasa del pasado. Marx cree que el destino de la filosofía es su mundanización, su importancia y participación viva en todos los sectores de la sociedad: "La Historia mostrará -repetidos con fidelidad estereotipada- los sencillísimos rituales que indican en forma inconfundible la entrada de la filosofía en los salones y en los estudios de los sacerdotes, en las oficinas de los periódicos y en las ante salas de los tribunales, en el odio y el amor del pueblo de la época

ca" (59). En la esfera política la mundanización de la filosofía implicará una racionzalización de las leyes y una creciente generalización de los derechos que en el pasado se presentaban como privilegios. El proceso de generalización y extensión de la filosofía o de la razón es una prueba de la verdad de la filosofía, una verdad que viene ratificada por el desarrollo histórico que deja sepultados a aquéllos que se oponen a la "llamarada de las ideas". Por esto dice Marx: "La verdadera filosofía del presente no difiere, - en lo que respecta a ese destino de las verdaderas filosofías del pasado. En verdad, dicho destino es una prueba que la historia le debía a la verdad de la filosofía" (60).

CAPITULO 3º

- 1) Jacques DROZ, Le Romantisme allemand et l'Etat: Resistance et -collaboration dans l'Allemagne napoléonienne. Paris. 1966, p. 181.
- 2) DROZ, Op.cit. p. 184.
- 3) Ibid.
- 4) Ibid.
- 5) MEW, 27, p. 402. La Filosofía positiva constituía una corriente místico-religiosa de la Filosofía alemana. Veían en la Revolución las únicas fuentes positivas del saber. Sus principales representantes eran. Hermann von Fichte, A Günther, von Baader y más tarde Schelling.
- 6) ENGELS, Friedrich Wilhelm IV. König von Preussen, MEW 1, p.447.
- 7) MARX, Das philosophische Manifest des historischen Rechtschule, MEW, 1, p.85.
- 8) Gonzalez VICEN, "La Crítica de Marx a la Escuela Histórica" en Sistema 43-44, p. 12.
- 9) Antonio HERNANDEZ GIL, Metodología de la Ciencia del Derecho, Madrid, 1971, T.1, p. 95.
- 10) SAVIGNY, Sistema del Derecho Romano Actual, trad. de Messía y Manuel Poley, Madrid, (Góngora), 1878, T.I, p. 29.
- 11) Wolf PAUL, "Marx versus Savigny", Anales de la Cátedra de Francisco Suárez, 1978-79, p. 251.
- 12) Wolf,PAUL, Op.cit. p.252.
- 13) Op.cit. p. 253.
- 14) Ibid.
- 15) Cit. por Wolf PAUL, Op.cit. p. 257.
- 16) Wolf PAUL, Op.cit. p. 257.
- 17) Op.cit. p. 258.
- 18) Op.cit. p. 259.
- 19) MARX, Das philosophische Manifest des historischen Rechtschule; MEW 1, p.81.
- 20) MEW 1, pp.81-82.
- 21) No nos interesa aquí entrar en la discusión de si el artículo - de Marx como dice González Vicén, no iba dirigido tanto a SAVIGNY como a una línea general de pensamiento, o como afirma Rjazanov o Wolf Paul, el artículo contra Hugo era una excusa para criticar la labor del recién nombrado Ministro de justicia. Parece probable que Savigny que participaba de los principios de Hugo, no - fuese insensible a la crítica de éste, ni Marx ignorase el posible efecto crítico de su artículo sobre Savigny.

- 22) A.CORNU, Karl Marx Friedrich Engels. leur vie et leur oeuvre, Paris (PUF), 1965, T.1, p.89.
- 23) MARX, Das philosophische..., MEW 1, p.84. Es esta una clara alu
sion a Savigny y a su obra "De la vocación de nuestro tiempo -
para la legislación.
- 24) MARX, Op.cit. p. 85.
- 25) MEW 1, p. 78.
- 26) Wolf PAUL, Op.cit. (nota 11), p. 254.
- 27) MEW 1, p.78.
- 28) MEW 1, p.79.
- 29) MEW 1, p.79.
- 30) MEW 1, p.80.
- 31) MEW 1, p.80.
- 32) MEW 1, p. 81.
- 33) MARX, Debatten über die Pressfreiheit, MEW 1, p. 34.
- 34) Ibid.
- 35) Así aparece por ejemplo en la nota 27 de MEW 1, p.34 en la que
se dice que ese partido se trata de la Escuela Histórica del -
Derecho, en MEW 1, p. 598.
- 36) Debatten..., MEW 1, p.34-35.
- 37) MEW 1, p.37.
- 38) La Crítica marxista a la Escuela Histórica y en concreto a Sa
vigny se centra también en su marginación de la dimensión so-
cial del derecho y de las instituciones, así por ejemplo E.BLOCH
cit por Wolf PAUL, Op.cit. p.252.
- 39) MARX, Debatten über das Holzdiebstahlgesetz, en MEW 1, p. 115.
- 40) MEW 1, p. 115.
- 41) No parece que Marx se refiera a una época histórica concreta -
sino más bien a una condición racional de todo derecho. Su crí
tica recuerda mucho a la que Paine dirigió a Burke, al remitir
se no a una Edad Media o feudalismo animal sino al principio de
la creación en que todos los hombres eran iguales.
- 42) MEW 1, p. 118.
- 43) MEW 1, p. 118.
- 44) MEW 1, p. 117.

- 45) MEW 1, p. 118.
- 46) MEW 1, p. 116.
- 47) MEW 1, pp 116-17.
- 48) MEW 1, p. 117.
- 49) Ibid.
- 50) MEW 1, p. 119.
- 51) MEW 1, p. 119.
- 52) Ibid.
- 53) Ibid.
- 54) Ibid.
- 55) MEW 1, p. 103.
- 56) Ibid.
- 57) MARX, Der leitende Artikel in Nr. 179 der Kölnische Zeitung, -
MEW 1, p. 97.
- 58) Ibid.
- 59) MEW 1, p. 98.
- 60) Ibid.

CAP. IV: LOS PRESUPUESTOS DEMOCRATICOS DEL DERECHO Y DEL ESTADO.-

.- La igualdad entre los hombres y el problema de la representación.

Al tratar de una de las críticas a la Escuela Histórica, hemos visto como para Marx el presupuesto fundamental del derecho descansa en la igualdad de los hombres. Si no se admite la igualdad entre los hombres, el derecho resultante será un derecho animal. Marx considera el reino animal dividido y jerarquizado en distintas especies. "La única igualdad que se manifiesta en la vida real de los animales es la igualdad de un animal con los otros animales de su especie determinada, la igualdad de la especie determinada con ella misma, pero no la igualdad del género. El género animal sólo aparece en la actitud hostil de las diferentes especies animales que quieren hacer valer las unas contra las otras sus propiedades particulares y distintivas". - (1). Tal constitución del reino animal encuentra su correlato humano en la sociedad feudal dividida en castas. "La feudalidad tomada en el sentido amplio de la palabra es el reino animal del espíritu, el mundo de la humanidad claramente dividido en oposición al mundo específico de la humanidad en la que la desigualdad no es más que la refracción de colores de la libertad" (2). En los países donde existe el sistema de castas y por tanto los principios del feudalismo adquieren su máxima expresión, la humanidad aparece repartida en cajones, y el ser humano desgajado y separado. En ~~dichas~~ sociedades toman carta de naturaleza las religiones animales, y ello se explica según Marx por el hecho de que el hombre considera siempre como ser supremo lo que es su ser real (3). En la feudalidad como en el reino animal cada raza, cada casta devora a la otra hasta desembocar en la casta dominante. Su posición con respecto a los otros estratos de la sociedad y en concreto con respecto a la gleba es semejante a la que el pulpo

guarda con sus brazos innumerables, éstos le proporcionan su alimento mientras él permenece inmóvil y ocioso (4). Esta situación social en cuenta un correlato legal en el privilegio y no en el derecho derivado de la ley general. La igualdad social es una condición necesaria para que la ley sea general, y en sentido inverso sólo ante una ley inspirada por la generalidad los distintos sujetos pueden considerar se iguales. Igualdad y generalidad de la ley son pues conceptos inter cambiables. Ambos constituyen la base y la fundamentación de todo de recho humano. El derecho humano (en contraposición al animal) -dice Marx- comienza allí donde existe la igualdad, donde se ha eliminado toda sujeción (5). En el mismo sentido Engels refiriéndose a Federico Guillermo IV y a la concepción que le inspira dirá: En una palabra no reconoce ningún derecho general, ningún derecho del hombre o del ciudadano, reconoce solamente derechos de las corporaciones, monopolios y privilegios (6).

Ahora bien la igualdad implica como consecuencia necesaria el reconocimiento del derecho de todos a participar en la formación de la ley. En el Debate sobre los hurtos de leña, Marx exige que la voz de los pobres, su derecho consuetudinario sea incorporado a las leyes para que éstas sean auténticamente generales. Reclama para la clase pobre "el lugar que le concierne en la esfera de la organización consciente del Estado" (7). Sin embargo, el derecho a legislar es negado a las clases pobres y monopolizado por los privilegiados que dicen ser sus representantes. Marx va a criticar en numerosas ocasiones el mecansmo y la práctica de la representación tal y como se realiza por la Dieta Renana; el núcleo de esta crítica se centrará en poner de manifiesto su particularismo y su defraudación de los intereses generales.

.- La Representación en los Debates sobre la Ley de Prensa

La crítica que Marx va a realizar a la representación de los - Stände se centra fundamentalmente en la contraposición entre la libertad general y el privilegio. Cuando el representante de los señores confía a la Dieta la autorización para la publicación de los debates de la misma, reivindica para él, el derecho que niega a los restantes miembros del país. Marx consideraba inadmisibile que la publicación de los debates de la Dieta quedase sometida únicamente a la decisión de la propia Dieta, y exigía que en nombre de los derechos de la provincia, los debates fueran públicos. "Los privilegios de los - diputados no son derechos de la provincia. Los derechos de la provincia cesan al contrario, en el momento en que devienen privilegios de los diputados. Es así como los estados de la Edad Media habían absorbido en ellos todos los derechos del país, y los volvieron contra el país bajo forma de privilegios" (8). Como en los estados medievales, Marx constata en la Dieta Renana una separación y un enfrentamiento entre el pueblo y la Asamblea legislativa, desvirtuando así su presunto carácter representativo. "De esta manera los derechos de la Dieta no son los derechos de la provincia sino los derechos contra la - provincia"(9). El representante de la nobleza terrateniente, no se consideraba vinculado de ninguna forma a la provincia y sin el menor disimulo rechazaba todo intento de ingerencia de la provincia en los asuntos de la Dieta. Así la autorización para la publicación de los debates, decía el orador de la nobleza, sólo podía surgir de la propia convicción de la Dieta y no de presiones externas (10). "¡Qué rodeo más sorprendente!, comento Marx. La influencia de la provincia sobre la Dieta es designada como una influencia exterior, a la cual se opone la convicción de los miembros de la Dieta como un delicado sentimiento interior cuya naturaleza sumamente irritable grita a la provincia: Noli me tanquere" (11). Para Marx el carácter y la función esen

cial de la Asamblea son las de servir de cauce a los deseos e interses generales de la provincia, lo cual es imposible si se considera a ésta como una esfera exterior a la Dieta. La provincia es la que debe regir sobre sus diputados y no viceversa. A este respecto hay que tener en cuenta que según Marx la fuente del derecho es el pueblo constituido por individuos y no por estados (12). Si los estados pierden su contacto con el pueblo dejan de estar legitimados y las normas que produzcan no podrán considerarse como derecho real. Ya - hemos visto que una de las características que según Marx ha de tener el derecho es la de generalidad; pues bién la única forma de que esta generalidad sea efectiva es referirla a la opinión pública. "Lo que la provincia reclama más bién es que las palabras de los diputados se transformen en la voz del país y que esta voz pueda ser entendida públicamente" (13). Y la única forma en que la voz de la - Dieta puede convertirse en la voz del país es asumiendo el carácter representativo de su función y aceptando el deber de informar a sus representados. "Una representación que se sustrae al control de sus comitentes no es tal" (14).

En el fondo la contradicción existente entre la Dieta y la provincia, responde a dos formas de entender la fuente del derecho. Para Marx, según acabamos de ver el derecho debe tener un carácter - democrático, debe reconocer al pueblo y al espíritu público como sus fuentes legítimas. Sin embargo, para los miembros de la Die-ta en general y para el representante de la nobleza en particular la Dieta tendría autonomía legislativa, todo derecho reconocido al pueblo sería una graciosa concesión. Al hacerlo así, según Marx se desvirtúa el carácter general del derecho y se convierte en privilegio. "Si el orador noble toma privilegios personales y libertades indivi

duales opuestas al pueblo y al gobierno como derechos generales (y con eso ha dado una expresión absolutamente adecuada al espíritu exclusivo de su estado), interpreta también de forma totalmente trastocada el espíritu de la provincia, cuando transforma igualmente las peticiones generales en deseos personales" (15). La Dieta constituye una especie de filtro de particularidad que falsea necesariamente toda norma jurídica por ella elaborada. Por otra parte cuando el representante de los principes argumenta contra la concesión de la libertad de prensa, recordando el proverbio de si das un dedo te cogen la mano", está considerando el derecho como algo que no proviene del pueblo sino que se concede al pueblo. Frente a esta concepción, Marx se pregunta "...no sería lo mas conveniente para la dignidad de un gobierno dar a su pueblo no solamente toda la mano sino las dos manos enteras?" (16). No se trata pues de una concesión, sino de un pleno derecho que ~~tiene~~ el espíritu público. Con su cerrazón y su particularismo, con el cultivo de sus intereses privados sin comunicación con los intereses generales del país, la Dieta semeja un invernadero, o incluso una charca estancada por donde no corren ni el aire ni el agua. "Una Asamblea verdaderamente política -dice Marx- sólo prospera bajo el gran protectorado del espíritu público, así como lo viviente solo se desarrolla bajo el protectorado del aire libre" (17).

En definitiva, podemos concluir señalando que la crítica realizada en este artículo por Marx contra la Dieta guarda mucha relación con la realizada en las Consideraciones sobre el Edicto de Censura. En éstas Marx criticaba fundamentalmente el carácter particularista y privilegiado del gobierno y de los funcionarios que se creían detentadores del espíritu público. En el análisis de los Debates de la Dieta, Marx critica a ésta por incurrir en el mismo defecto, por reivindicar para si los derechos generales que correspondían a la provincia.

Tanto en uno como en otro caso, se pone en tela de juicio el carácter mediador con lo general que tanto el gobierno como la Dieta

habrían de tener. Si el Estado y el derecho constituyen el reino de la razón, de la generalidad y del espíritu público, deben ser puestos en relación con el pueblo, con el país real, con la masa de individuos que lo constituyen. Esta puesta en relación, esta función mediadora que tanto el gobierno como la dieta tendrían que realizar, - se ve frustrada por una inadecuada aplicación del principio representativo. Refiriéndose a la Dieta dice Marx: "Se trata ante todo de saber si la provincia debe tener conciencia o no de su representación, ¿Debe añadirse al misterio del gobierno el nuevo misterio de la representación?. También en el gobierno está el pueblo representado. La - nueva representación de los estados es pues completamente absurda, si no es siempre éste su carácter específico..." (18). Puesto que el - principio representativo no constituye el carácter específico de la Dieta, toda vez que defrauda a sus representados, podría concluirse según Marx que su existencia es absurda. El fracaso de la función mediadora de los Stände y el gobierno, no deja al individuo más alternativa que hacer oír su propia voz. Al ver falseadas sus palabras por los miembros de la Dieta o del gobierno, la masa de los individuos - no tiene más remedio que elevar sus propias palabras hasta la esfera del Estado. Esto no podrá conseguirlo si no dispone de libertad de - palabra, de libertad de prensa, de ahí que en cuanto libertad democrática fundamental, sea exigida por Marx con toda su fuerza. "La prensa libre es el ojo siempre abierto del espíritu popular, la expresión - de la confianza que un pueblo tiene en él mismo, el lazo parlante que enlaza al individuo con el Estado y con el mundo" (19).

.- La descalificación del legislador "privado".

En el artículo sobre los hurtos de leña Marx trata nuevamente y también de forma crítica la función representativa de la Dieta. En relación con la pretensión de los miembros de la Dieta de considerar

como robo la simple recogida de leña seca, dice Marx: "El legislador prudente impedirá el crimen para no tenerlo que castigar. Pero para impedirlo no convertirá en inexistente la esfera del derecho; despojará todo instinto legal de un carácter negativo, concediéndole una esfera de acción positiva. No se limitará a eliminar para los miembros de una clase la imposibilidad de pertenecer a una clase superior detentadora de derechos, sino que elevará su propia clase a una posibilidad real de derechos. Y si el Estado no es ni bastante humano, ni bastante rico, ni bastante generoso para hacerlo, tiene al menos la obligación absoluta de no erigir de golpe en crimen lo que no llega a ser crimen más que por la fuerza de las circunstancias. Le pertenece corregir con la mayor indulgencia como un desorden social lo que sólo con la más absoluta injusticia se puede castigar como un crimen antisocial. No es necesario que la pena inspire más horror que el delito, no es necesario que la vergüenza del delito llegue a ser la vergüenza de la ley; el suelo del Estado quedará minado si se hace de la desgracia un crimen y del crimen una desgracia" (20). "El legislador moral -dice Marx- considerará como la tarea más seria, más dolorosa y peligrosa, clasificar en la esfera de los actos criminales un acto que hasta ahora no tenía nada de deshonoroso". El verdadero legislador no debe tener otro temor que ordenar la justicia" (21).

La Dieta por el contrario representa para Marx el polo opuesto de lo que ha de ser un buen legislador, ella no observa siquiera "las reglas primordiales de la legislación" (22). La Dieta está regida y dominada por un alma mezquina, estúpida y egoísta; el alma de la madre, interesada, no ve otro punto que aquel en que fué lesionada. Cuando las leyes se apoyan sobre el interés no tienen más remedio que ser crueles y cobardes. "La crueldad -dice Marx- es la característica de las leyes que dicta la cobardía, pues la cobardía solo puede ser enérgica siendo cruel. El interés privado es siempre cobarde pues

su corazón, su alma es un objeto exterior que puede serle arrancado y dañado. Y ¿quién no temblaría ante el pensamiento de perder su corazón y su alma? ¿Cómo habría de ser humano el legislador egoísta si su ser supremo es un ser material y extraño?" (23). Ante la reivindicación de algunos diputados del derecho de juzgar ellos mismos a los infractores de la ley y determinar también el valor de las multas, Marx defiende los derechos del presunto criminal y en concreto su derecho al poder judicial (24). Marx contrapone la actuación racional que el Estado en cuanto tal tiene que tener, a la arbitrariedad del dueño de los bosques. Los derechos del individuo y del acusado sólo pueden ser efectivos y garantizados dentro del Estado. "El Estado -dice Marx- no tiene solamente los medios de obrar de una forma conforme a su razón, o su universalidad y a su dignidad, sino también el derecho, a la vida y a la propiedad del ciudadano acusado. Esto nadie lo exigirá del propietario de bosques, cuyo bosque no es el Estado y cuya alma no es el alma del Estado" (25). El Estado no puede condescender y dejarse dominar por las representaciones y las ideas del interés privado, que concentrado en la Dieta Renana pretende realizar las tareas legislativa y judicial inspirado por aquellos intereses. "Todo Estado moderno por poco que responda a su definición no podrá, desde la primera tentativa práctica de un semejante poder legislativo dejar de gritar: tus vías no son mis vías y tus ideas no son mis ideas" (26). - Marx señala la falta de idoneidad de los nobles terratenientes para ejercer la tarea de la legislación, la incapacidad de trocar sus concepciones estrechas, prácticas e interesadas en otras que sean generales y objetivas, es imposible que cuando vean en peligro su propiedad adopten la actitud imparcial del filósofo (27). "Pero nadie -dice Marx- ni siquiera el mejor de los legisladores tiene el derecho de colocar su personalidad por encima de la ley. Nadie tiene el derecho de reclamar para él mismo, votos de confianza que puedan tener consecuen-

cias para terceros (28). El derecho a legislar no puede recaer en una persona particular ni privada, por esta razón los miembros de la Dieta no pueden exigir para sí mismos la libertad y el pleno poder de legislar a su antojo porque esto es un derecho general y en nombre de esta generalidad ha de restringirse la libre voluntad de los particulares que establecen leyes públicas (29).

Son numerosísimos los casos en que a lo largo de este artículo se muestran las relaciones que guardan las proposiciones y enmiendas legales con el interés de los propios legisladores, hasta el punto que todo el artículo podría ser considerado como una descripción de la sofística del interés (30). Expresiones tales como "consecuencias perjudiciales" o "buenos motivos" que el proyecto de ley empleaba con profusión, deben ser interpretadas según Marx en su significado auténtico. Consecuencias perjudiciales son aquéllas que producen perjuicio al propietario de los bosques. "Todas las veces que las consecuencias del derecho no son pues favorables a su interés son consecuencias perjudiciales" (34). El mundo entero constituido por una pluralidad de intereses, es un peligro para el interés privado que quiere reinar solo. El interés privado se considera como la meta final del mundo, por consiguiente si el derecho no realiza esta meta final, es un derecho inoportuno. Un derecho perjudicial al interés privado es pues un derecho de consecuencias perjudiciales" (32).

Otro tanto podría decirse de los "buenos motivos". Los motivos para el interés privado consisten únicamente en sus ganancias. "El interés no piensa, calcula" (33). El motivo es una razón para suprimir las razones jurídicas y ¿quién se atrevería a dudar que desde este punto de vista el interés no posee una gran cantidad de móviles?. El valor del motivo consiste en la elasticidad con la que se aparta de los hechos objetivos para aferrarse a la ilusión de que para los buenos negocios no hay que pensar (34).

Tales motivos se ponen de manifiesto en lo que concierne a las facultades penales y disciplinarias. Los señores pretendían arrogarse las facultades atribuidas a los guardas forestales y consideraban incluso perjudicial para sus intereses el carácter vitalicio y funcional de los guardas forestales; por otra parte querían que las multas impuestas revirtieran a ellos y proponían incluso recibir prestaciones personales del ladrón de leña en caso de impago de la multa. Así, dice Marx: "el crimen llega a ser una lotería en la que el propietario de bosques, si la suerte le favorece, puede incluso tener números premiados" (35). Esto suponía la instauración de una justicia señorial, sólo que redoblada al incorporar las atribuciones conferidas por el derecho público. Los propietarios señoriales aprovechan el progreso actual para usurpar la pena privada de la concepción bárbara así como la pena pública de la concepción moderna. (36). Sin embargo el presunto ladrón tiene derecho a una justicia emanada del Estado; el sentimiento de justicia y equidad que puede derivar de la protección del interés del propietario de bosques es "diametralmente opuesto al sentimiento de justicia y equidad para la protección del interés del individuo que solo es propietario de su propia persona y posee por tanto, la vida, la libertad, la dignidad humana y el Estado" (37). En definitiva la confusión de las personalidades de propietario y legislador en una sola persona conduce a la afirmación del siguiente principio fundamental: "Perezca el mundo del derecho y de la libertad con tal que sea asegurado el interés del propietario de bosques" (38).

.- Sobre las Comisiones de los Ordenes en Prusia.

En Diciembre de 1842, Marx publica en la Gaceta Renana, 3 artículos que toman como motivo central otro artículo de la Gaceta General de Augsburgo en el cual a propósito de la constitución de unas comisio

nes permanentes de las Dietas Provinciales, se trataba de conseguir - una mayor influencia para el orden industrial, y denunciar la preponderancia de la propiedad territorial en el sistema de los órdenes (39). En estos artículos Marx aborda de forma más directa que lo hiciera anteriormente en sus análisis de los debates de la Dieta Renana el problema de la representación política.

En primer lugar, Marx señala como el sistema de ordenes se erige sobre el criterio general de la propiedad inmueble pero sometido a importantes restricciones. "La propiedad inmueble-dice- sustenta a todos los órdenes. Es este un hecho que admite el articulista, pero agrega, no la propiedad inmueble por antonomasia, no la propiedad inmueble abstracta sino la propiedad inmueble con ciertas circunstancias accesorias, la propiedad inmueble de cierto carácter. La propiedad inmueble es la condición general para la representación de los órdenes, pero no la única". "...Estamos completamente de acuerdo con el articulista cuando afirma que las condiciones asociadas alteran esencialmente el principio general de la representación a través de - la propiedad inmueble, pero hemos de afirmar enseguida que los adversarios que creen que ya de por sí el principio general es bastante limitado, no pueden encontrarse refutados de ninguna manera por la demostración de que el principio ya limitado en sí no es bastante limitado y se ha creído necesario añadirle límites ajenos a su esencia". (40). Marx aunque no hace una declaración clara y terminante, puede encontrarse entre estos adversarios de la propiedad inmueble como principio general sobre el que ha de construirse la representación política.

Según Marx existe una clara incompatibilidad entre el principio general de la propiedad inmueble y la representación por órdenes. Así por ejemplo para la pertenencia a un orden, se exigían las siguientes condiciones especiales: 1.- La no interrupción de la propiedad duran

te 10 años. 2.- la comunidad con una iglesia cristiana. 3.- La posesión inmediata y desde antiguo de una tierra para el primer orden 4.- la posesión de un bien nobiliario para el segundo orden. 5.- La magistratura o el establecimiento de un negocio para el orden de las ciudades. 6.- El cultivo por propia cuenta de los bienes para el cuarto orden (41). Todas estas condiciones no hacen más que imponer límites externos, a un principio general. Según el principio de representación basado en la propiedad, no existiría ninguna diferencia entre la propiedad cristiana y la judía, entre la propiedad de un abogado y la de un comerciante, entre la propiedad mantenida durante 10 años o la mantenida durante 1 año (42). De esta forma los órdenes están fundados sobre condiciones particulares que no están presentes de ninguna manera en el principio general de la propiedad inmueble por lo que puede concluirse que ambos principios son incompatibles. "Por tanto la representación de los órdenes -dice Marx- solo puede ser determinada mediante la esencial diferencia entre ellos, es decir mediante algo que no descansa en algo externo a su esencia. Pues, si el principio de representación de la propiedad inmueble es suprimido mediante puntos de vista de un orden particular, así será suprimido el principio de la representación por órdenes mediante la conclusión general de - la propiedad inmueble y ninguno de estos principios alcanza su justificación (43). Marx considera el principio de la representación basado en la propiedad, y el basado en los órdenes como incompatibles entre si, pero también y por separado procederá a la crítica de cada uno, mostrando fundamentalmente su carácter restringido o particular y tratando de legitimar un principio de representación de base mucho más amplia. En este sentido comentando este artículo dice ROSSI: "Marx asume los dos "principios" todavía en abstracto, y en este sentido - quiere demostrar la invalidez de ambos para afirmar por el contrario el principio democrático de la representación univeral, y políticamen-

te, todavía no económicamente igualitaria" (44). A continuación vamos a seguir, los principales puntos de la crítica de Marx en este artículo que se apoya principalmente en una especial concepción orgánica del Estado, y en el papel de la inteligencia como fuerza al servicio de la universalidad.

.- La Concepción orgánica del Estado: En la discusión con el articulista de la Gaceta de Augsburgo acerca del carácter representativo de los Stände, Marx va a sentar las bases de un organicismo estatal caracterizado en esencia por la preeminencia del todo sobre las partes constitutivas. El articulista de la Gaceta de Augsburgo admitía la diferencia existente entre los diversos órdenes, como - un dato inevitable y necesario, pero al quedarse en esa diferencia era incapaz de ver en el Estado un principio unificador; por el contrario para él, el Estado se presentaría como una unidad de elementos heterogéneos agrupados de forma caótica. Marx aconseja al articulista elevarse sobre las apariencias y tomar como ejemplo el mundo de la naturaleza para adoptar la concepción racional de la vida natural orgánica. De esta forma "en lugar del fantasma de una caótica unidad se le aparecería el espíritu de una unidad viviente". (45). Si tomamos como ejemplo el mundo de la naturaleza inorgánica vemos que incluso allí los elementos no están en burda separación sino que constantemente se transforman unos en otros, constituyendo el primer grado de la vida terrenal, el proceso meteórico. En la vida orgánica ha desaparecido toda huella de separación entre los distintos elementos, los cuales se integran en la unidad del todo. "La diferencia -dice Marx- ya no existe en el ser separado de los distintos elementos sino en el movimiento vital de las distintas funciones todas las cuales son animadas por la única y misma vida, de forma que su diferencia, no precede a esta vida acabada, si

no que por el contrario procede constantemente de ella misma, y -
constantemente es transformada y paralizada. Así como la naturale-
za no permanece adherida a los elementos preexistentes sino que ya
desde el ínfimo grado de su vida demuestra esa diferencia como un
mero fenómeno sensible, que no posee ninguna verdad espiritual, así
el Estado ese reino natural del espíritu, tampoco puede ni debe -
buscar y encontrar su verdadera esencia en el hecho de una aparien
cia sensible" (46). Vemos aquí como todos los similes organicistas
adquieren su significación política en la definición del Estado com
o reino natural del espíritu. El Estado es el todo que anima a sus
partes constitutivas las cuales no han de disgregarse o separarse
sino articularse según el principio constitutivo del todo. A la luz
de esta concepción orgánica Marx critica de forma hegeliana la movil
ización del pueblo para las tareas del Estado por tratarse de una
"masa inorgánica" pero también criticará el sistema de los órdenes
por no responder a criterios orgánicos. "Del mismo modo -dice- que
sería inoportuno poner en movimiento al pueblo como una ruda masa
inorgánica, tampoco se alcanzará un movimiento orgánico si se divid
e mecánicamente en elementos rígidos y abstractos y a partir de -
estas partes inorgánicas, fijadas por la fuerza exigimos un movimient
o autónomo que solo puede ser convulsivo". (47). Marx parece man-
tenerse entonces en un punto medio que condena como inorgánicas tan-
to la representación por órdenes como la masa popular en la que no
existe ninguna distinción. "No exigimos -dice Marx- que se abstraiga
de la representación popular las diferencias reales y efectivas, -
exigimos por el contrario que tales diferencias constituyan el punt
o de partida como diferencias efectivas producidas y condicionadas
por la íntima estructura del Estado, y no se descienda de la vida
estatal a supuestas esferas que dicha vida ha despojado desde hace
tiempo de su importancia".

...Consideremos ahora la realidad pública del Estado prusiano por todos conocida. Las esferas reales por las que el Estado, gobierna, juzga, administra, establece impuestos, instruye y es - instruido , en las que prevalece un movimiento total, son las circunscripciones, municipios, gobiernos, gobiernos provinciales, divisiones militares, pero no son las cuatro categorías de órdenes que por el contrario en estas unidades más elevadas se enlazan unas con otras, y no se diferencian de la vida misma sino a través de actos públicos y documentos" (48). Es decir que Marx condena como artificial el sistema de los Stände como una división externa y forzada que no responde a una necesidad interior y vital del Estado. Su alternativa consistirá por el contrario en otro organicismo distinto del organicismo hegeliano de los Stände. Las unidades representativas, y orgánicas que constituyen el Estado y a través de las - cuáles el Estado actúa son como acabamos de ver los municipios, - provincias, circunscripciones etc.... Es a través de estas esferas como debe articularse la representación popular, y no a través de los Stände. Por otra parte el pueblo en cuanto tal constituiría - una enorme masa amorfa, desgajada y separada, incapaz de un movimiento ordenado y coherente. ¿Cómo quedan entonces fijados -según esta concepción organicista- la función y los derechos de los individuos en las tareas del Estado?. A primera vista, podría parecer que al calificar al pueblo hegelianamente como masa inorgánica, Marx es - contrario a reconocer al individuo los derechos democráticos de participación en las tareas del Estado. Sin embargo esta afirmación - tendría que ser suficientemente matizada. El pueblo no es una totalidad sino un mero conglomerado de partes, el individuo en cuanto componente del pueblo es una parte, un átomo regido por su propio movimiento que entra en choque con los otros como si se tratara de un meteoro. Así, el individuo en cuanto parte del pueblo no tiene dere

cho alguno, sino mero arbitrio y la resultante de los movimientos arbitrarios es un movimiento total desordenado regido por las leyes - del azar. Sin embargo el individuo en cuanto miembro del Estado, - lleva en si el punto de vista de la totalidad y a la luz del todo que es el Estado, su arbitrio se troca en libertad y derecho. Hecha esta distinción, podemos afirmar que Marx reconoce a todo individuo el derecho de ser miembro del Estado y por lo tanto de participar en las actividades políticas. Así por ejemplo, en el análisis sobre los Debates de la Dieta en los Hurtos de leña, Marx, apoyándose en esta concepción orgánica, reconoce el derecho de los pobres a ser miembros del Estado. "...pero en el individuo que roba leña, el Estado debe ver otra cosa que un criminal, que un enemigo de la leña. ¿Acaso cada uno de sus ciudadanos no está unido a él por mil nervios vitales? ¿Acaso puede cortar todos estos nervios porque, este mismo ciudadano haya cortado por su propia iniciativa un nervio?. El Estado habrá de ver también en el individuo que hurta leña un - hombre, un miembro vivo, que corre por sus venas, un soldado para defender la patria, un testigo cuya voz es válida ante la justicia, un miembro de la comunidad que debe desempeñar funciones públicas, un padre de familia cuya existencia es sagrada, y sobre todo un - ciudadano. Y el Estado no excluirá a la ligera a uno de sus miembros de todas estas determinaciones, pues el Estado se amputa a si mismo cada vez que uno de sus ciudadanos comete un crimen" (49). Entre el individuo y el Estado existe una relación orgánica, y por lo - tanto en cuanto ciudadano, en cuanto miembro del Estado, goza de to das las determinaciones estatales y del derecho de participar en - la vida política. No obstante, esta participación se canaliza de - forma real y efectiva a través de formaciones menores como los muni cipios o incluso las divisiones militares. Marx no explica el meca

nismo por el que estas formaciones se relacionarían con las altas - esferas de la política, pero si trata de describir esa relación mediante un ejemplo: Del mismo modo que de una Milicia Nacional puede salir un ejército en pie de guerra y no por ello se dice que - la Milicia sea una masa inorgánica, así también sobre la representación popular articulada sobre tales principios puede asentarse - la vida del Estado (50). Después de lo dicho, no cabe la menor duda de que tras este peculiar organicismo marxiano, se oculta una inequívoca afirmación de los principios democráticos, y del derecho de todo individuo a participar en la vida política, cuya concreción podría aproximarse a las célebres towns meetings de la democracia - americana. Rossi también resalta los principios democráticos que inspiran este artículo y que constituyen una anticipación de la Kritik: El democrátismo de Marx -dice ROSSI- se afirma por consiguiente plenamente en el plano político y se anuncian ya las exigencias de la Crítica de la filosofía del Estado de Hegel, de un organicismo democrático que se contrapone al organicismo hegeliano de los Stände". (51).

.- La Inteligencia como (instrumento al servicio de la generalidad).

Como ya hemos señalado el motivo por el que Marx redactó el artículo que nos ocupa fué el establecimiento de unas Comisiones o Delegaciones Permanentes de las Dietas Provinciales que actuasen durante el tiempo en que estas no celebraran sus sesiones. Según la idea originaria, tal y como se exponía en la Real Orden Ministerial de 19 de Agosto de 1842, junto a las Comisiones de las Dietas Provinciales debería existir un Comité Central que constituyera un necesario elemento de unidad e integración y que realizase una labor asesora y consultiva sobre todo en las tareas de la legislación (52). Este Comité Central estaría básicamente constituido por los repre-

sentantes de los órdenes de las Dietas Provinciales. De tal composición es imposible que pueda derivarse según Marx, una verdadera actividad central o universal ya que arrastraba los mismos vicios que la representación por órdenes. Los órdenes estaban mediatizados por unos intereses particularistas que en modo alguno podían proporcionar un criterio válido para una actividad central, sino para una actividad particular. El recién creado Comité Central, en cuanto constituido por miembros de esos órdenes no tenía de central más que la denominación y la ubicación física. "¿Cuál es el nuevo elemento -pregunta Marx- que transforma ahora repentinamente los representantes de los intereses provinciales en representantes de los intereses estatales y que otorga a su actividad particular la esencia de una actividad general? Evidentemente ningún otro elemento - que el lugar común de las reuniones. Pero ¿es capaz el mero espacio abstracto de dar a un hombre con un carácter otro nuevo carácter, y disolver químicamente su esencia espiritual?" (53). La respuesta de Marx va a ser claramente negativa, no existe ningún mecanismo materialista como el mero cambio de espacio que pueda transformar el alma de los individuos, ni el punto de vista particular en general. ¿Qué es entonces lo que puede producir tal transformación?. ¿Cómo puede trastocarse la actividad egoísta e interesada de los Stände en una actividad general?. En relación con estas cuestiones hay que analizar la tercera parte del artículo de Marx en el que aborda el tema de la función política de la inteligencia, y que nos da las pistas para una respuesta provisional al problema de la representación anunciando las soluciones de la Kritik (54).

El articulista de la Gaceta de Augsburgo, no era partidario de que la inteligencia fuese uno de los elementos de representación especial que apareciese en las Comisiones de los Ordenes junto a la industria y la propiedad territorial. Según dicho articulista -

la inteligencia es la característica general de los seres inteligentes y no constituye ningún elemento particular que pueda ser objeto de la representación de los estados. Marx se alegra de estar de acuerdo siquiera sea por una vez con el articulista, aunque estima oportuno matizar y desarrollar sus afirmaciones. La inteligencia es una cualidad que caracteriza a todo ser inteligente, es algo que yo poseo como general y en un grado general y que por tanto no constituye ni mi carácter ni mi esencia particular. Para formar parte de una asamblea de científicos sería preciso poseer la inteligencia como propiedad particular, o un modo particular de inteligencia; sin embargo en una Asamblea de órdenes basta poseer la inteligencia como propiedad general. "Para la Dieta -dice Marx- la inteligencia ha de considerarse como una propiedad general humana, pero para el hombre no ha de considerarse como una propiedad particular de los órdenes; esto quiere decir que la inteligencia no hace al hombre para la Dieta sino que solamente hace a la Dieta para el hombre". (55). Es decir que los hombres no-diputados no han de considerar a éstos como los únicos detentadores de la inteligencia. Ninguno de los diputados puede ampararse en el hecho de que la inteligencia es un atributo general humano para presentar sus argumentaciones interesadas como hechas por el hombre en general. Así por ejemplo, el diputado agricultor debe representar los intereses de los agricultores de una forma inteligente, y no por eso puede decirse que los intereses y deseos han dejado de hablar para hacerlo el hombre. De este modo pregunta Marx: "¿Acaso perderían su carácter limitado los intereses y deseos del agricultor por el hecho de que se hicieran valer de una forma inteligente?" (56). Es más, la inteligencia del agricultor, o de cualquier representante de los restantes estados vienen limitados por sus deseos e intereses, éstos no pueden jamás considerarse como los deseos e intereses "del entendimiento". (57). La representación de los órdenes se constituye entonces sobre

la nueva forma de la inteligencia, sobre una inteligencia que Marx llama útil, que lucha exclusivamente por sus intereses (58). Se trata entonces no de la mera forma, sino del contenido de la inteligencia, de una inteligencia que en contraposición a la útil, Marx denomina libre y que en lugar de servir a determinados fines y asuntos, sólo se sirve a sí misma. (59).

No es esta, la concepción que el articulista de la Gaceta - de Augsburgo tiene de la inteligencia. Cuando él habla del derecho de representación "de la inteligencia" en las Dietas se refiere al derecho de representación de las clases cultas, es decir "de los órdenes que han monopolizado la inteligencia, de la inteligencia que se ha transformado en un orden" (60). El articulista según Marx - se equivoca al no conceder a los intelectuales, eclesiásticos, profesores, sabios etc. el derecho de representación en el sistema de los órdenes. Dado que en el sistema de órdenes rige el principio - de la particularidad y dado que estos representantes de la inteligencia constituyen un estamento con determinadas características, la expresión de un monopolio de la inteligencia en sentido particularista, deberían encontrar su representación". "...cuando domina - el criterio de los órdenes -dice Marx- es preciso que todos los órdenes estén representados" (61).

Sin embargo, Marx pretende la abolición del sistema de los órdenes y sustituirlo por otro de representación popular. La inteligencia libre y genérica se identifica con la racionalidad orgánica del Estado a la que se opone el sistema de los órdenes. "El arquitecto de la constitución por órdenes no es la razón orgánica del Estado sino la necesidad de los intereses privados, y ciertamente la inteligencia no es un interés necesitado y egoísta, es el interés general. Una representación de la inteligencia en una Asamblea por órdenes es pues una contradicción, una exigencia absurda" (62). El



Estado se tiene que construir según la razón y la inteligencia, no sobre el principio del interés y la necesidad que domina en el sistema de órdenes; la inteligencia política debe regular la propiedad territorial según los principios del Estado y en ninguna manera - éstos podrán ser gobernados por la propiedad territorial. "Por su propia composición -dice Marx- las dietas solo son una sociedad de intereses contradictorios, que gozan del privilegio de hacer valer sus propios límites particulares frente al Estado, es decir son una legítima autoconstitución de elementos antiestatales, en el Estado. Tienen pues, una actitud hostil frente al Estado, pues lo particular es siempre en su actividad aislada un enemigo del Todo, ya que el Todo le confiere, a causa de sus límites, el sentimiento de su nulidad. Si esta autodefensa política de los intereses contradictorios fuese una necesidad estatal, representaría sólo la aparición de una íntima enfermedad del Estado, así como un cuerpo enfermo según las leyes de la naturaleza debe degenerar en pólipos".(63). Descalificado entonces el sistema representativo de los Stände como un sistema de la particularidad, de contenido antiestatal, Marx llega a la fundamental conclusión de este artículo, en la que establece definitivamente la conexión de la representación (o más propiamente: auto representación) popular con la inteligencia en cuanto expresión - del interés general y con el principio de la razón orgánica del Estado. "Si ha de tener sentido la exigencia de una representación - de la inteligencia, debemos explicarlo como la exigencia de una representación consciente de la inteligencia del pueblo, que no quiere hacer valer sus necesidades individuales frente al Estado sino que su más alta necesidad es hacer valer al mismo Estado, hacerlo valer como su verdadero acto, como su propio Estado. Ser representado es en general algo penoso; solo lo material, carente de espí-

ritu, heterónomo e inseguro necesita una representación; pero ningún elemento del Estado puede ser material, carente de espíritu e inseguro. La representación no puede concebirse como la representación de cualquier elemento que no sea el pueblo mismo, sino únicamente como su autorrepresentación como una actividad del Estado que no es única ni excepcional, y que sólo se diferencia de las restantes expresiones de la vida estatal por la generalidad de su contenido" (64). La definición del Estado como acto y expresión del pueblo, de la inteligencia estamental, no deja ya asomo de duda acerca del carácter democrático de las concepciones de Marx, y del derecho que reconoce a todos los individuos de participar en las tareas políticas.

Nos volvemos a encontrar con esta concepción de la representación, aunque tratada en forma más incidental, en el artículo de Marx publicado el 9 de Marzo de 1843, acerca de la elección de los Diputados de la Dieta. En este artículo, Marx critica los principios expuestos en un escrito publicado por la Gaceta del Rhin y del Mosela en el que "unos electores" (es decir la propia Gaceta del Rhin) ponían en tela de juicio los fundamentos de la representación del Landtag. Para estos electores, que en el fondo se oponían a la elección de los Diputados liberales e independientes Merkens y Camphausen, el criterio de representación en concreto para la ciudad de Colonia, había de ser la vinculación a las manufacturas e intereses de la industria en lugar de fundamentarse en puntos de vista respetables e independientes. Sólo adoptando este punto de vista representativo la ciudad de Colonia podría recuperar el esplendor industrial que ostentara en los tiempos de la Liga Hanseática. Frente a la ingenuidad de los principios espirituales y de las necesidades generales, estos electores anónimos propugnaban la idea de que el verdadero gobierno sólo se realiza en atención a los intereses y necesidades locales y que sólo en función de éstos podría lograrse

un auténtico desarrollo industrial (65). Marx contrapone los intereses locales y particulares de la Ciudad de Colonia a los intereses generales de toda la Dieta. La elección de los diputados Merkens y Camphausen se efectuó legalmente por todos los electores tomando en consideración su honradez, cultura y lucha por los intereses generales de la provincia Renana, por eso es criticable la actitud de los autores del escrito de la Gaceta del Rhin y del Mosela que sin reconocer las reglas de una democracia (bien que restringida), quieren hacer valer sus intereses de forma anónima (66).

Por otra parte y siguiendo en línea crítica frente a la Escuela Histórica, Marx condena la pretensión de estos autores de regresar a un pasado glorioso, a la Edad Media de los estados corruptos. "El gobierno de las necesidades espirituales y generales -dice Marx- no podría derrocar finalmente a sus esferas privadas si una ciudad hubiese enajenado completamente toda su visión sana y racional del presente para no vivir más que de los sueños del pasado" (67). La lucha entre los intereses locales y los intereses generales encuentra su correlato en la lucha electoral, entre los hombres del pasado que quisieran ver restaurado el tiempo de la antigua Hansa; y los hombres del presente. Por fortuna, la elección de los diputados Merkens y Camphausen representaba un triunfo de los hombres del presente y de los intereses generales, así como un destierro de los hombres del pasado que lloraban sus privilegios perdidos (68).

CAPITULO 4º

- 1) MARX, Debatten über das Holzdiebstahlgesetz, MEW 1, p. 115.
- 2) Ibid.
- 3) Ibid.
- 4) MEW 1, p. 116.
- 5) MEW 1, p. 115.
- 6) ENGELS, Friedrich Wilhelm IV König von Preussen, MEW 1, p. 451.
- 7) MEW 1, p. 119.
- 8) MARX, Debatten über die Pressfreiheit; MEW 1, p. 41.
- 9) Ibid.
- 10) Vid. MEW 1, p. 42.
- 11) MEW 1, p.42.
- 12) MEW 1, p.34.
- 13) MEW 1, p.44.
- 14) Ibid.
- 15) MEW 1, p.43.
- 16) MEW 1, p.37.
- 17) MEW 1, p.47.
- 18) MEW 1, p. 44.
- 19) MEW 1, p.60.
- 20) MARX, Debatten über das Holzdiebstahlgesetz. MEW, 1, p. 120.
- 21) MEW,1, p. 139.
- 22) MEW 1, p.137.
- 23) MEW 1, p.139.
- 24) MEW 1, p. 125.
- 25) Ibid.
- 26) MEW 1, p.125.
- 27) MEW 1, p.128.
- 28) MEW 1, p.128

- 29) MEW 1, p. 129.
- 30) Ibid.
- 31) MEW 1, p. 134.
- 32) Ibid.
- 33) Ibid.
- 34) Ibid.
- 35) MEW 1, p. 136.
- 36) MEW 1, p. 137.
- 37) MEW 1, p. 141.
- 38) Ibid.
- 39) Dichos artículos según CORNU responderían a una táctica prudente de Marx que en lugar de combatir directamente las Comisiones criticaba el artículo de la Gaceta General de Augsburgo en Op. cit. T.2, p. 140. Sin embargo ROSSI con el que estamos de acuerdo en este sentido afirma que estos artículos no son en absoluto evasivos o contempORIZADORES sino que son expresiones (si - bién con estilo encubierto) de un radicalismo democrático.
- 40) MEW EB 1, p. 406-7.
- 41) MEW EB 1, p. 407.
- 42) Ibid.
- 43) MEW EB 1, p. 408.
- 44) ROSSI, El joven Marx, trad de Rosario de la Iglesia, Madrid - (Alberto Corazón), 1971, p. 122.
- 45) MARX, MEW EB 1, p. 408.
- 46) MEW EB 1, p. 408-9.
- 47) MEW EB 1, p. 409.
- 48) MEW EB 1, pp.409-10.
- 49) MARX, Debatten über das Holzdiebstahlgesetz, MEW 1, p. 121.
- 50) MARX, Über die ständischen Ausschüsse in Preussen, MEW EB 1, p.410.
- 51) ROSSI, Op.cit. (nota 44).
- 52) Vid. MEW EB 1, p. 410-11.
- 53) MEW EB 1, p. 413.
- 54) Esta tercera parte está formada por el Artículo publicado el 31 de Diciembre de 1842 en el nº 365 de la Gaceta Renana. MEW EB 1 pp. 413-417.

- 55) MEW EB 1, p. 414.
- 56) MEW EB 1, p. 414.
- 57) MEW EB 1, p. 415.
- 58) MEW EB L, p. 415.
- 59) Ibid.
- 60) Ibid.
- 61) Ibid.
- 62) MEW EB 1, p. 417.
- 63) MEW EB 1, p. 419.
- 64) MEW EB 1, p. 419.
- 65) MEW EB 1, p. 426-27.
- 66) MEW EB 1, p. 429.
- 67) MEW EB 1, p. 429.
- 68) Ibid.

CAPITULO V

BREVE RESUMEN SOBRE LA CONCEPCION DE LOS DERECHOS HUMANOS EN LAS OBRAS DE MARX ANTERIORES A LA KRITIK.-

Hemos analizado hasta aquí la mayoría de las obras y artículos de Marx que van desde su tesis doctoral hasta Marzo de 1843, - fecha en que la Gaceta Renana es suprimida por el Gobierno prusiano. A la vista de tales artículos y al hilo de la exposición que hemos realizado, podemos extraer varias conclusiones en relación con el tema que nos ocupa. En primer lugar, podemos constatar que Marx - se mueve dentro de los límites de la Filosofía hegeliana aunque de batiéndose por encontrar una salida; una crítica que la libere de los poderosos brazos del enemigo, del sistema hegeliano. Los fundamentos de esta crítica se van fraguando en estos años y desembocarán en la Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel, pero antes de llegar a ella vemos en Marx a un mero epígono (aunque radical - de la filosofía política de Hegel). Al igual que Hegel, Marx preten de la creación de un Estado racional, una incorporación al mundo - del espíritu o de la idea, una filosofización del mundo tal como ~~propone~~ propone, tesis doctoral. En el ámbito político, la filosofización - del mundo puede traducirse como racionalización del Estado. Ahora bien ¿En qué consiste la razón que ha de regir al Estado? ¿Cuáles son los medios para lograr un Estado racional?.

En el marco de estas cuestiones hemos de situar a su vez la cuestión sobre los derechos del hombre. Para Marx la fundamentación de los derechos del hombre va a estar en función del carácter racional del Estado. Desde un punto de vista antropológico, Marx no cree en la existencia de un hipotético estado de naturaleza, o de unos derechos del hombre anteriores al Estado. A este respecto y con su

característica ironía Marx se burla de "la ficción corriente en el siglo XVIII que consideraba al estado natural como el verdadero estado de la naturaleza humana" (1). Ni siquiera en la ficción Marx puede aceptar el poder normativo de un estado de naturaleza; al hombre hay que tomarlo en consideración únicamente (como ya lo hizo Hegel) en el seno de la sociedad.

Sin embargo, el joven Marx admitiría al menos la existencia de la igualdad y de la libertad de pensamiento como derechos fundamentales anteriores al Estado y fundados no en un Estado de naturaleza sino entendidos como presupuestos indispensables para la constitución de la razón colectiva. Como ya vimos al analizar el artículo sobre los hurtos de leña, la igualdad era el requisito imprescindible para que el derecho pudiera ser considerado como derecho humano. Allí donde existiera separación y jerarquía entre los hombres estaríamos en presencia de un derecho animal fundamentado sobre el poder del más fuerte en lugar de serlo sobre la razón de todos. En íntima conexión con el postulado de igualdad de todos los hombres estaría el principio de la libertad de pensamiento y expresión, al carecer de legitimación cualquier razón individual que intentarse imponerse y acallar a las demás. Tanto la igualdad como la libertad de expresión (en el sentido más concreto de la libertad de prensa), son fundamentales para la construcción de un Estado racional. Pero al propio tiempo tenemos que resaltar el carácter esencialmente democrático que para Marx tienen estos derechos hasta el punto de que (con ciertas matizaciones) puede afirmarse que según él la democracia es una condición imprescindible para la constitución de la racionalidad. Igualdad y libertad de expresión son entonces fundamento de la racionalidad y de la democracia. No podría existir una democracia en la que no se partiese de la igualdad de todos y en la que no se garantizase el derecho de todos a la participación,

concretada fundamentalmente en la libertad de prensa o expresión. El pueblo es portador de racionalidad, de generalidad, y para que es ta racionalidad sea expresada, incorporada al Estado hay que reconoce rle su derecho a hablar. La voz del pueblo -según Marx -es deformada por sus representantes oficiales; la única posibilidad de hacer se oír la tiene el pueblo en la prensa libre; la prensa es producto de la opinión pública, del pueblo pensante que a pesar de sus pasiones lleva en sí el verdadero sentido moral (2). La prensa es el lazo parlante que une al pueblo con el Estado y la que puede llevar las necesidades del pueblo ante los pies del trono. A través de estas expresiones podemos deducir la inequívoca afirmación democrática de Marx, que además, en una línea puramente rusioniana, desconfía del mecanismo representativo (aunque no lo rechace) y preconiza una participación directa del pueblo en la política a través de la prensa. Marx es pues un defensor a ultranza de la democracia y de los derechos de participación que aquélla comporta. Como dice RUBEL: "Si bien Marx no pronuncia la palabra "democracia" -cada término que empleaba debía pasar por la criba de la censura es evidente que el "Estado racional", que opone al Estado teocrático, no es otro que el Estado donde "el derecho es la expresión consciente de la voluntad del pueblo, por lo tanto creado con y por él" . (3). No obstante el valor de la democracia en Marx reside no en el criterio de la mayoría sino en el de la generalidad o universalidad; la razón que ha de encarnarse en el Estado no puede ser la razón individual de un monarca o la razón particular e interesada de un grupo determinado (sinque sea el de los intelectuales) sino la razón genérica o humana. Esta razón trasciende como vimos las razones individuales , pero no por eso las excluye de la participación política: solo la democracia en cuanto razón de la sociedad puede supone

ner un correctivo a las razones particulares. En este sentido dice Marx: "En tanto que los primeros maestros de la ley del Estado explicaron al Estado por la ambición o la sociabilidad, o incluso por la razón -pero no por la razón de la sociedad, sino por la del individuo-la opinión más ideal y profunda de la filosofía moderna b, explica por la idea del todo. Considera al Estado como el gran organismo en el cual la libertad del derecho, de la moral y de la política tiene que ser puesta en vigor y en el cual, al obedecer sus leyes, el individuo no hace más que obedecer las leyes naturales de su propia razón, de la razón humana" (4). Ya hemos visto como para Marx el carácter de totalidad de la razón humana -viene definido no solo por su carácter democrático (mayoritario) -sino por un carácter secular y por su oposición al positivismo de la Escuela Histórica que confunde lo racional con lo existente. La razón del filósofo-no en cuanto individuo sino en cuanto portador del Espíritu absoluto-y la razón democráticamente constituida pueden considerarse coincidentes. Marx aunque considera como fundamental tarea la de filosofizar el mundo, no considera esta tarea como un monopolio de los intelectuales. Ya vimos como niega a los intelectuales la legitimación para constituir un estado representativo, -toda vez que la inteligencia es una cualidad general humana que no puede ser monopolizada por nadie (5). Por otra parte, Marx criticará la propensión hacia la soledad de la filosofía alemana y abogará por una filosofía mundanizada y popular (6).

Su posición respecto al liberalismo

Si interpretando al joven Marx hemos considerado la igualdad y la libertad de pensamiento como derechos fundamentales, como presupuestos sin los cuales no se puede construir un Estado humano o racional, podemos afirmar que los restantes derechos de los indivi

duos estarán definidos por la racionalidad del Estado o podrían ser considerados como derechos subjetivos que tienen su fundamento en la racionalidad de la ley. La libertad general del individuo no es tal sino mero arbitrio; la libertad individual sólo tiene su sentido a la luz del todo representado por el Estado. "La "verdadera" -educación pública" del Estado -dice Marx- es más bién el ser público y razonable del Estado; éste educa a sus miembros convirtiéndolos en miembros del Estado, convirtiendo los objetivos de los individuos en objetivos generales, los toscos apetitos en inclinaciones morales, la independencia natural en libertad espiritual; el individuo encuentra su placer en la vida del todo y éste en la disposición del individuo" (7). La subordinación de los derechos de los -individuos al todo, su fundamentación en el Estado como encarnación de lo racional, afectaría incluso a la misma libertad de expresión y de prensa, que tendría el doble carácter de constituyente del -Estado racional, pero también constituida por él (en este sentido hay que recordar que Marx considera la libertad de prensa en el marco de una ley general sobre la prensa).

La fundamentación de los derechos individuales en el joven -Marx difiere por completo de la dada por los teóricos del individalismo, si exceptuamos a Spinoza. Es cierto que Marx habla de dignidad humana, de igualdad y de libertad de prensa, pero estas exigencias están en función de la universalidad, de la generalidad, de -la racionalidad del todo. El individuo solo puede servir de fundamento al Estado en tanto que portador de racionalidad, de generalidad; en tanto que expresión de particularidad, de independencia y arbitrio, debe ser condenado y reconducido a la vida del Todo. Este será por otra parte el principio que inspire la actividad política del joven Marx hasta la supresión de la Gaceta Renana. Su cong

tante y reiterada reivindicación de la libertad de prensa tiene que ser entendida como un derecho fundam^{en}tador del Estado racional y democrático en el que a su vez se fundam^{en}ta y legitiman los otros derechos. En otras palabras, Marx mantiene una interpretación democrática, no meramente liberal de la libertad. Como dice en los Hur-tos de leña, la libertad no tiene que ser interpretada como privilegio sino bajo la refracción de la igualdad (8).

No obstante Marx, fué respetuoso con la burguesía liberal - alemana y pugnaba por hacer compatible su concepción de la libertad con los postulados democráticos, así por ejemplo considera la libertad de industria como una libertad racional. (9). La acción política de Marx a través de la Gaceta Renana, va a ser un intento de integrar en el proyecto democrático a la burguesía liberal (10).

Marx no rechaza completamente el concepto de liberalismo ni el de libertades, es más en un artículo publicado en la Gaceta Renana el 8 de Noviembre de 1842 Marx reivindicará el auténtico liberalismo frente al falso liberalismo de la oposición autodenominada liberal (11). Haciendo un juego de palabras dice Marx: "El liberalismo es ciertamente conservador pues conserva la libertad contra los rudos ataques y los poderes materiales e incluso contra las formas de libertad arruinadas por el status-quo" (12). Pero el carácter del verdadero liberalismo viene definido por la ley y en último extremo por la racionalidad. En su intento por conservar la libertad, el liberalismo debe utilizar la ley como la mejor de sus armas: "se trata -dice Marx- de oponer el contenido legal a la usurpación ilegal" (13). La inequívoca lucha del joven Marx contra la reacción y en favor de la libertad ha de entenderse siempre en conexión con sus principios democráticos y con su alianza táctica y coyuntural con la burguesía liberal prusiana (14). Desde esta perspectiva adquieren su más pleno sentido las palabras de despedida de la Gace-

ta Renana: "Hemos hecho flamear con audacia la bandera de la libertad, cada marino cumplió seriamente su deber, y si los esfuerzos - de la tripulación por alcanzar una tierra nueva, fueron vanos, no deja de ser verdad que fué un hermoso viaje del que no nos arrepentimos. Víctimas no más de la cólera de los dioses no nos asustó la caída de nuestro mástil. A pesar del desprecio en que se le tuvo, - Cristobal Colón logró finalmente descubrir el Nuevo Mundo" (15).

La Táctica política para la consecución del Estado humano: el modelo francés.

Otro aspecto que tenemos que considerar aquí es el de las - relaciones del joven Marx on la Revolución y los revolucionarios - franceses ya que fueron estos los primeros que elevaron los derechos del hombre a la esfera política, y trataron de conducir conforme a ellos su actividad de gobierno. En este sentido podemos decir que en la época que estamos analizando, el influjo teórico de la Revolución francesa sobre Marx (bien que mediatizado por Hegel) alcanza su punto culminante. En el democratismo racionalista del joven Marx encontramos resonancias de la concepción jacobina, y su conexión - con la democracia antigua, filtradas a través de Hegel. En este - sentido ha dicho LUKACS: "Hegel conoció bien la mayor parte de esta literatura de apología de la democracia antigua... Pero incluso prescindiendo de esas influencias literarias es indudable la conexión esencial de la veneración de la Antigüedad con esos motivos revolucionarios en el joven Hegel. Pues la filosofía política de la Revolución francesa, la sistematización de sus ilusiones heroicas, descansa precisamente en ese desarrollo ideológico. Los principales jacobinos son discípulos directos de Rousseau" (16). La afirmación de Marx de que la igualdad es el presupuesto fundamental para que el derecho pueda ser humano, es un correlato de la concepción

jacobina según la cual "la igualdad relativa de las fortunas es el fundamento económico de una democracia real, y la creciente desigualdad de la situación económica de los ciudadanos de un Estado lleva necesariamente a la aniquilación de la democracia, y al nacimiento de un nuevo despotismo" (17). En los años que estamos considerando, Marx y los jóvenes hegelianos se mantuvieron en un radicalismo muy próximo a las ideas de los jacobinos y expresaban su admiración por los principios de la Revolución francesa. Como señala McLELLAN: - "En todo su pensamiento y especialmente en política, los jóvenes hegelianos estaban influidos por la Revolución francesa. En esto seguían fieles al movimiento de la joven Alemania y especialmente a Heine y Börne, comparándose a sí mismos frecuentemente con los enciclopedistas. Ya en 1838. Leo se había referido a los jóvenes hegelianos como "una nueva edición de los enciclopedistas y de los héroes de la Revolución francesa". El progreso -pensaban- sólo podría realizarse bajo la hegemonía intelectual de Francia" (18). Al engrosar el jacobinismo con el bagaje filosófico alemán, los jóvenes hegelianos se encuentran también muy próximos al radicalismo de Fichte que como vimos fué el filósofo alemán más próximo al jacobismo, - que mantuvo una excesiva separación entre la idea y la realidad; en este sentido ha señalado Lukacs. "Fichte ha escrito una utopía (El estado comercial cerrado) cuyos principios coinciden en muchos puntos con la política social y económica del último periodo del gobierno de Robespierre. Hay que añadir, naturalmente, que también en este caso la sistematización filosófica de dichas ilusiones por Fichte se produce en una dirección que por fuerza tiene que exacerbar idealísticamente el elemento ilusorio" (19). Es indudable que el -

joven Marx como ha señalado Mac Lellan estaba inspirado por una concepción jacobina del Estado: realizan los deseos de un pueblo explotado, privado de sus derechos (20). Sin embargo, como ya expusimos en su lugar, Marx está en contra del utopismo, y abstraccionismo - fichteano, su jacobinismo está atemperado por el realismo hegeliano. El proceso intelectual que condujo a la separación de Marx y los - jóvenes hegelianos, tiene mucho que ver con esta diferencia de actitud, política; mientras los jóvenes hegelianos se mantenían en - una postura más fichteana, Marx evolucionaba hacia un progresivo - realismo. En una carta a Ruge, escrita el 30 de Noviembre de 1842 Marx decía lo siguiente: "Usted sabe que la censura mutila diariamente y en forma tan despiadada nuestro diario que resulta muy difícil publicarlo. Ello ha provocado la supresión de una cantidad de artículos de los "Libres". Por mi parte, me permití imitar al censor y hacer una criba de esos mamarrachos escritos a la ligera presuntuosos y vacíos, rociados de ateísmo y de comunismo (que esos señores jamás estudiaron)...Yo creía que no se debía tolerar más esa fra-seología. La supresión de cierto número de esos inestimables fru-tos de la "Libertad", de una libertad que consiste ante todo en liberarse de toda idea, fué el primer motivo que ensombreció el cie-lo berlinés...Les expresé abiertamente mi opinión sobre los errores de su producción donde la libertad encuentra su expresión en una - forma licenciosa desordenada relajada; más que un contenido original y profundo" (21).

Estos reproches sitúan a Marx en una posición más realista más centrada en el presente, menos utópica. Marx posiblemente refiriéndose a esto dirá que la Gaceta Renana se apoyó más sobre la teoría alemana que sobre la francesa (22). Refiriéndose a este realismo ha dicho Cornu: "La conducta política que siguió mientras diri-gió el diario es un verdadero modelo de táctica revolucionaria. Pro

vechaba cualquier ocasión para atacar a la reacción, dando pruebas al mismo tiempo de una habilidad extraordinaria para eludir la censura, lo que le permitía utilizar al máximo la poca libertad de acción de que disponía la prensa" (23).

No obstante su manera de hacer política no está exenta de cierto idealismo. En cuanto a los fines Marx pretendía la creación de un Estado en el que existiera la igualdad y por eso lucha en favor de los derechos de los pobres contra los privilegios de los Ständes. Como dice en su respuesta a las acusaciones del escrito ministerial que acordó la supresión de la Gaceta Renana: "La Gaceta Renana no - ha buscado tanto azuzar a un Stand contra otro sino más bien a cada Stand contra su propio egoismo, ella ha hecho valer ante todo la razón ciudadana contra la sinrazón de los Stände y el amor humano contra el odio de los Stande" (24). Pero los medios para lograr estos fines es decir la actividad política propiamente dicha será un tanto idealista al confiar en exceso en el poder de la palabra, de la prensa. Cuando tratamos del problema de los viñadores del Mesala vimos como esta confianza en la prensa en los medios racionales, era excesiva e incluso ingenua. Evidentemente a la luz del Marx maduro no bastaba la libre discusión y difusión de los problemas del pueblo oprimido para su solución, sin embargo así parece considerarlo el Marx juvenil. El único medio de combatir el egoismo, y los - privilegios, era el de luchar por la existencia de leyes racionales, generales, que otorgarán derechos a todos los individuos y no a - unos pocos. Y el medio de llevar a cabo esta lucha era el de las denuncias de la prensa- "Un desarrollo legal es imposible sin un - desarrollo de las leyes, y un desarrollo de las leyes es imposible sin una crítica de las leyes..." (25). La posibilidad de esta crítica implica el reconocimiento de la libertad de prensa.

En definitiva, podemos estar de acuerdo con Ernst MANDEL cuando refiriéndose al Marx de 1842 dice: "Su posición fundamental sigue siendo la de la lucha por un Estado "humano", se sitúa todavía en el plano de "los derechos humanos" en general, en el plano de la lucha contra los residuos feudales" (26). Tendríamos que completar esta afirmación precisando que en Marx el término humano es sinónimo de igualdad, y racionalidad, el derecho humano es un derecho racional y general que se opone al privilegio como derecho irracional, y particular. Este fin o principio valorativo de la política marxista se va a mantener incluso en el Marx maduro, lo que cambiará será los medios para la consecución de ese fin. El Marx anterior a la Cuestión judía confiará en los medios racionales, políticos, de modificación de las leyes, aunque también es consciente de su insuficiencia para la destrucción del privilegio. En una carta a Ruge dirá: "...No veo en la supresión de la Gaceta Renana otra cosa que - una consecuencia de la reacción; veo también un avance de la conciencia política, y por eso acepto este golpe sin protestar. Por otra parte, esa atmósfera comenzaba a sofocarme. Es duro realizar una - tarea servil, aún al servicio de la libertad, y luchar a alfilerazos en lugar de hacerlo a culatazos. Estaba cansado de la hipocresía de la tontería, de la autoridad brutal, y también de nuestro servilismo, de nuestra chatura, de nuestras cabriolas, de una fraseología" (27). Después de su experiencia al frente de la Gaceta Renana, Marx comienza a desconfiar del poder de la palabra para la consecución de un Estado humano, comienza a darse cuenta de los límites materiales que se imponen a la razón y este descubrimiento verificado en la praxis le llevará a un cambio de actitud política. El poder de la palabra y de la razón es reducido, aún cuando no degenere en fraseología. En manos del periodista o del crítico la palabra es un vulgar alfiler inofensivo, será preciso sustituirlo por armas más contundentes.

CAPITULO 5º

- 1) MARX, Das philosophische Manifest der historischen Rechtschule - MEW 1, p. 78.
- 2) Vid. Das Verbot der "Leipziger Allgemeinen Zeitung" MEW 1, p. 153.
- 3) M.RUBEL, Karl Marx Ensayo de Biografía intelectual; trad. de Saul Karsz, Buenos Aires (Paidós), 1970, p. 150.
- 4) MARX, Der leitende Artikel in Nr 179 der "Kölnischen Zeitung" MEW 1, p. 104.
- 5) MARX, Über die ständischen Ausschüsse in Preussen, MEW EB. 1, p. 414.
- 6) MARX, Der leitende...; MEW 1, p. 97.
- 7) Ibid, p. 95.
- 8) Marx dice literalmente que en el reino de la Humanidad por oposición al feudalismo, la desigualdad no es sino la refracción de colores de la igualdad. Debatten über das Holzdiebstahlggesetz. MEW. 1, p. 115.
- 9) MARX, Das philosophische Manifest der historischen Rechtschule. MEW 1, p. 79.
- 10) M.LOWY, La teoría de la revolución en el joven Marx, trad de Francisco González Aramburu, Madrid (Siglo XXI), 1973, pp. 35 y 36. Sobre el joven Marx y la Revolución vid. también...GONZALEZ VICEN "Filosofía y Revolución en los primeros escritos de Marx", Sistema, nº 40.
- 11) MARX, Die "liberale Opposition" in Hannover" MEW EB 1, pp 387 y ss.
- 12) MEW EB 1, p. 387.
- 13) Ibid.
- 14) M.LOWY, Op.cit. (nota 10), p. 37.
- 15) Cit. por CORNU, Op.cit. T. II, p. 156, no hay referencia en MEW
- 16) G.LUKACKS, El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista, trad. de Manuel Sacristán, Barcelona (Grijalbo), 1970 p. 65.
- 17) Ibid.
- 18) McLELLAN, Marx y los jóvenes hegelianos, p. 37. Engels dijo refiriéndose a los jóvenes hegelianos: "La Gran Revolución de la que los filósofos del siglo anterior no fueron más que precursores, ha encontrado su culminación y su realización total en el dominio del pensamiento" (MEGA I, t,II pp. 183-84) cit. por CORNU Op.cit. T.II, p. 71.

- 19) LUKACS, Op.cit. (nota 16), p. 69.
- 20) McLELLAN, Op.cit. p. 37.
- 21) Carta a Ruge MEW 27, p. 411
- 22) MARX, Randglossen zu den Anklagen des Ministerial reskripts, -
MEW, 1, p. 424.
- 23) A.CORNU, Op.cit. T. II, p. 130.
- 24) MARX, Randglossen..., MEW KB 1, p. 424.
- 25) Ibid, p. 423.
- 26) E.MANDEL, La Formación del pensamiento económico de Marx, trad.
de Francisco González Aramburu, Madrid (siglo XXI), 1974, p. 5.
- 27) MEW 27, p. 415.

CAPITULO VI

LA CRITICA DE LA FILOSOFIA DEL ESTADO DE HEGEL (KRITIK) COMO OBRA DE TRANSICION.-

La primera crítica sistemática y profunda de Marx a Hegel, - la encontramos en la Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel, obra ~~concluida~~ concluida después de la supresión de la Gaceta Renana; en el periodo comprendido de marzo a agosto de 1843 durante su permanencia en Kreuznach. Existen no obstante distintas interpretaciones sobre la fecha de su comienzo (1). El carácter de transición de esta obra de Marx ha sido resaltado por ROSSI, que afirma: "...la crítica de la filosofía del Estado de Hegel, constituye al mismo tiempo el punto de llegada de su anterior recorrido, y el punto de partida para ese recorrido futuro que llevará a Marx al verdadero puerto de toda su historia juvenil: la concepción materialista de la - historia" (2). Efectivamente esta obra resultaría inexplicable sin los artículos de la Gaceta Renana en los que se sientan las bases para una crítica del Estado hegeliano y de sus instituciones como la burocracia y los estados. Pero al mismo tiempo esta crítica se hace de forma más sistemática, armada de conceptos lógicos; se incluye en ella una crítica directa a la institución monárquica y se abandona todo residuo liberal adoptando los puntos de vista de un democratismo radical. Como ha señalado CORNU refiriéndose a los meses de estancia de Marx en Kreuznach: "En esa época se apartó definitivamente del liberalismo pero sin orientarse aún como Engels hacia el comunismo... En su deseo de que sus concepciones fueran más claras, emprendería primero una crítica de la Filosofía de Hegel, en particular de su Filosofía del Derecho que hasta entonces había dominado su pensamiento y dirigido su acción. El motivo inmediato de su crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel era la necesidad

de resolver el problema de la naturaleza del Estado y de la sociedad y de sus relaciones que entonces se le planteaba imperiosamente" (3). Esta crítica de la Filosofía política de Hegel sería difícilmente comprensible sin contar con ciertos presupuestos críticos y metodológicos que le fueron proporcionados a Marx por los hegelianos de izquierda como Feuerbach y Ruge, y algún que otro hegeliano de derechas como Trendelenburg. A continuación vamos a analizar brevemente el contenido de tales influencias.

Antecedentes: En primer lugar hemos de destacar la influencia e importancia que sobre esta obra ejerce, Ludwig Feuerbach (4). Como ha señalado, DAL PRA refiriéndose a la Kritik: "No cabe duda de que las premisas generales de la "inversión" marxiana de la dialéctica hegeliana se encuentran en Feuerbach; efectivamente es en la doctrina de éste donde encontramos la elaboración teórica más notable de los tres principios en que se basa la expresión de Marx: reducir la teología a antropología, la filosofía especulativa a teología y por consiguiente la filosofía especulativa a antropología". (5). En concreto las Tesis provisionales para la reforma de la Filosofía publicadas en las Anekdoten en febrero de 1843 fueron acogidas por Marx con gran entusiasmo (6).

Feuerbach antes de las Tesis provisionales, había criticado la dialéctica de Hegel y en concreto el tránsito hegeliano de la Lógica a la Filosofía de la Naturaleza. "...lo otro de la lógica - dice Feuerbach- no se deduce de la lógica, no se deduce lógica sino ilógicamente, es decir, la "lógica" cumple la transición a la naturaleza porque el sujeto pensante encuentra fuera de la "lógica" un ser ahí inmediato, una naturaleza, y se ve obligado a reconocerla en virtud de su punto de vista inmediato, es decir, natural. Si no hubiera una naturaleza, nunca podría la inmaculada virgen "lógica" engendrar una de sí". (7). En las Tesis, Feuerbach continúa su -

crítica a Hegel desvelando el caracter abstracto, el alejamiento - de su filosofía de la realidad concreta. Sirvan de ejemplo a este respecto las siguientes citas:

"Todo lo terrenal se encuentra de nuevo en el cielo de la teología; así también todo lo que se encuentra en la naturaleza se encuentra de nuevo en el cielo de la lógica divina: cualidad, cantidad, medida, esencia, quimismo, mecanismo, organismo. En la teología todo lo tenemos por partida doble: una abstracta, la otra concreta; todo es doble en la filosofía hegeliana: como objeto de la lógica y luego una vez más como objeto de la filosofía de la naturaleza y del espíritu" (8).

"Hegel multiplica y disgrega la esencia simple de la naturaleza y del hombre, idéntica consigo misma, para mediatizar después por la violencia lo que con violencia ha sido separado" (9).

"Abstraer significa poner la esencia de la naturaleza fuera de la naturaleza, la esencia del pensar fuera del acto del pensar. La Filosofía hegeliana ha enajenado al hombre de sí mismo en la medida en que todo su sistema reposa en estos actos de abstracción. Ella identifica de nuevo ciertamente lo que separa mas sólo de una manera a su vez separable, mediata. La Filosofía carece de unidad inmediata, de certeza inmediata, de verdad inmediata" (10).

En definitiva Hegel, según Feuerbach invierte la relación - entre pensamiento y ser al derivar el ser del pensamiento, al hacer de éste el único sujeto actuante. "La verdadera relación entre el pensar y el ser -dice Feuerbach- es únicamente la siguiente: el ser es sujeto, el pensar es predicado. El pensar procede del ser, más no el ser del pensar". (11). Y el sujeto en Feuerbach tiene un marcado carácter antropológico; hay que poner al hombre en la base del pensamiento frente a Hegel que colocó el pensar del hombre fuera del hombre. La filosofía entonces recobra un carácter materialista pero se trata de un materialismo antropológico distinto del me

canicismo del siglo XVIII, en este sentido dice SCHMIDT: "Feuerbach, más avanzado que la mayoría de los materialistas franceses, no ve en el hombre un simple caso especial de naturaleza física, sino - que a la inversa (sin perjuicio de su primado genético sobre el - hombre) interpreta a ésta en el medio de su realidad antropológica". (12). Ese primado genético de la naturaleza está claro para Feuerbach, pues dice: "la naturaleza es el fundamento del hombre" (13), pero también afirma: "el hombre es y se sabe la esencia autoconsciente de la naturaleza, la esencia de la Historia, la esencia de los Estados, la esencia de la religión" (14). Marx leyó y asimiló todas las sugerencias contenidas en este materialismo antropológico, aunque en una carta a Ruge el 13 de Marzo de 1843 exponía junto a su admiración, sus reservas con respecto a las Tesis "En el - único punto en que me aparto de los aforismos de Feuerbach -dice- es el de que en mi opinión asigna demasiada importancia a la naturaleza y no la suficiente a la política" (15). Consecuentemente con esta salvedad la reivindicación feuerbachiana del ser sujeto del - hombre la va a trasladar Marx a la Filosofía del Derecho de Hegel. En su crítica, Marx utilizará lo esencial de la terminología y de la inspiración que las Tesis de Feuerbach emplearon con relación a la Filosofía de la Naturaleza de Hegel y que la definieron como un mero capítulo de su Lógica.

Ruge: En Agosto de 1842, Ruge hizo un análisis crítico de la Filosofía del Derecho que publicado en los Anales Alemanes llevaba por título "La Filosofía del Derecho de Hegel y la política actual". (16). "Nuestro tiempo -dice Ruge- es un tiempo político, y nuestra política pretende la libertad de este mundo" (17). Ahora bien para Ruge no existe contradicción entre el interés por la política y la Historia y el desarrollo de la teoría de las artes y la filosofía. Es más, la historia y la política deben ser siempre los que marquen

el ritmo de las transformaciones culturales y no al revés: "Un mundo político nuevo, una vida pública real y una real libertad de estado acabarán por despojar a tanta verborrea científica de su significado actual" (18).

La época de Hegel según Ruge no presentaba características favarables a la política y por esta razón se retiró a la profundidad de la teoría, olvidando que la teoría está muerta si no vuelve nuevamente a iluminar el mundo. Sin embargo Hegel, por su estudio de los griegos y lúcida consciencia del significado de la Revolución francesa llegó a la exigencia de un Estado en forma de esencia pública que se autodetermina es decir libre, y que superase el estado de la sociedad civil. (19). No obstante, el defecto de la Filosofía del Derecho de Hegel consiste para Ruge en su desvinculación efectiva de la existencia histórica: "Ya no se puede tomar al Estado como algo absoluto y desvincularlo de la historia, porque todo concepto de Estado, y en general, toda filosofía es ella misma un producto histórico; pero por eso mismo es igualmente, imposible - concebir la constitución del Estado, o sea el Estado determinado, como una forma eterna, porque el Estado no es más que la existencia del espíritu en la que éste se realiza históricamente; así que, en cuanto la filosofía pisa el terreno del Estado, y por tanto el del espíritu histórico, se cambia la relación con su objeto, es decir con las existencias. En la lógica y en la dialéctica del pensamiento no hay existencias" (20).

En la Filosofía del Derecho de Hegel no se asume una actitud histórica que tome en consideración las existencias históricas y - pueda deslindar éstas de los conceptos lógicos universales. "...la teoría está obligada a señalar rigurosamente los lugares en que se comporta como metafísica y aquellos en que lo hace como crítica, - los lugares en donde toma el objeto en la forma lógica de la univers

salidad y aquellos en que los capta en la forma histórica de la existencia" (21). Esto sin embargo no se produce en la Filosofía del Derecho donde se incorporan de forma acrítica al sistema lógico - las distintas existencias históricas. Así Hegel se empeña en presentar la monarquía hereditaria, el mayorazgo el sistema de las cámaras etc., como necesidades lógicas, mientras que todo esto sólo podía mostrarse como producto de la historia y como tal explicarlo y criticarlo (22). Sin embargo para Ruge en la filosofía política de Hegel el elemento crítico de la existencia histórica brilla por su ausencia, y se deriva más hacia una aceptación indiscriminada de lo real. "De aquí -señala Ruge- la escasa eficacia de la metafísica hegeliana de la política: la razón retraída de la vida presente, padece y resulta impotente; más aún la razón que quiere fundarnos las fluctuantes existencias de la historia por caracteres determinados eternos, se rebaja a un ridículo juego de prestigio" (23).

La influencia de esta crítica de Ruge con respecto a la que posteriormente realizará Marx es innegable y de suma importancia.- Como ha señalado Rossi: "...esta crítica se constituye en inmediato precedente de la Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel, - del joven Marx, tanto por ver en la filosofía hegeliana del derecho la transfiguración de las instituciones empíricas del Estado prusiano en momentos del Absoluto como por observar que cuando "la razón pretende vendernos las existencias fluctuantes de la historia por caracteres determinados eternos, la razón se rebaja a un ridículo juego de prestigio". (24).

Trendelemburg.- El joven Adolph Trendelemburg publica en 1840 la primera edición de sus Investigaciones lógicas. Formado en la rigurosa revisión de la Filosofía de Platón, Aristóteles y Kant, Trendelemburg intenta una restauración de la metafísica clásica con base en fundamentos históricamente mejor documentados.(25).

A partir de esos fundamentos clásicos y principalmente aristotélicos Trendelenburg va a realizar una crítica de la Dialéctica hegeliana que será en buena parte aprovechada por el joven Marx.

El núcleo de la crítica de Trendelenburg a la Lógica de Hegel consiste en poner de manifiesto la imposibilidad de derivar el devenir del puro pensamiento tal como pretendía Hegel. "La lógica hegeliana -pregunta Trendelenburg- ¿tiene verdaderamente un inicio sin presupuestos en el que el pensamiento se encuentra solo consigo mismo, despreciando toda figura o intuición hasta el punto de merecer el nombre de pensamiento puro?" (26). La respuesta de Trendelenburg va a ser claramente negativa", a partir del ser puro, abstracción confesada, y de la nada, igualmente confesada abstracción, no puede nacer de improviso el devenir, esa intuición concreta que domina la vida y la muerte ...a partir de aquella dialéctica que no quiere presuponer nada, se presupone, sin discusión, el movimiento" (27). Es decir que según Trendelenburg en la dialéctica de Hegel, a partir del pensamiento puro se introducen subrepticamente elementos empíricos que hacen posible la ilusión de que todo surge del pensamiento puro.

Esta crítica de Trendelenburg tiene que ser ampliada con su crítica de la negación dialéctica. La dialéctica hegeliana puede progresar del ser vacío al concepto que incluye en sí el mundo a través del mecanismo lógico de la negación. Ahora bien, pregunta Trendelenburg: ¿Cuál es la esencia de la negación dialéctica?. La respuesta es doble: o bien se concibe como puramente lógica, negando absolutamente lo que afirma el primer concepto sin poner nada nuevo en su lugar (blanco -no blanco) o bien se concibe como real, de modo que el concepto afirmante sea negado mediante otro concepto afirmante (blanco-negro) (28). La primera negación no puede producir nada nuevo. La afirmación absoluta y la negación absoluta de

la misma proposición no pueden implicar conciliación alguna puesto que no llevan la posibilidad de un acuerdo. La negación lógica radica sólo en el pensamiento. Por lo tanto en la negación que condiciona el progreso dialéctico hay que entender la oposición real, pero ésta no se logra por vía exclusivamente lógica, sino introduciendo e interpolando elementos intuitivos y empíricos. (29). Trendelenburg, muestra como estas interpolaciones de lo empírico están continuamente presentes en el sistema hegeliano, pudiéndose concluir en definitiva que "la contradicción no se deriva del pensamiento - puro, sino de la intuición que la asume" (30).

Los Presupuestos Metodológicos de La Kritik: Antes de pasar al análisis del contenido de la crítica de Marx a la Filosofía del Estado de Hegel, hemos de considerar brevemente a la luz de los precedentes citados, los motivos metodológicos que permiten esa crítica. Entre estos presupuestos vamos a detenernos, en el análisis de tres: la crítica de la Idea como sujeto, crítica de la oposición como oposición lógica y crítica de la mediación, temas cuyo sólo enunciado remite a los autores antes citados.

a) Crítica de la Idea como Sujeto: Marx presenta la Filosofía del Estado de Hegel bajo el prisma de las críticas de Feuerbach y Trendelenburg. Del mismo modo que en la Lógica hegeliana se da un tránsito no explicado de la esfera del ser a la esfera del concepto (Trendelenburg), igual transición se hace en la Filosofía de la Naturaleza de la naturaleza inorgánica a la vida (Feuerbach); en la Filosofía del Derecho la transición de la familia y de la sociedad civil al Estado político, a la esfera de la Idea, no es deducida del ser particular sino de la Idea misma (31). Ello es posible porque "Hegel convierte constantemente la idea en el sujeto, y al

sujeto auténtico y real... en el predicado, cuando (en la realidad) el desarrollo corresponde siempre al predicado" (32). "La "Idea" - que el llama "real" (el Espíritu como infinito real) es presentada como si obrase de acuerdo con un principio concreto y según una intención precisa. La Idea se escinde en ámbitos limitados "para re-
tornar a sí misma y existir para sí"; y lo hace precisamente de modo que su material no sea sino lo que es de hecho" (33). Es decir que en Hegel las distintas esferas del Estado, la familia, la sociedad civil, el mundo de lo particular y de la diferencia, las instituciones, se presentan como predicados de la Idea, resultados y de-
sarrollos de la Idea, deducidos de su principio interno de su necesidad racional. El Estado según Hegel sería entonces un momento del desarrollo de la Idea. La Crítica de Marx a esta hipótesis hegeliana se va a centrar según expone DAL PRA en dos puntos esenciales..
".. el primero consiste en la esterilidad del proceso mediante el cual la Idea pretende darse un contenido real. El segundo en el -
asumir la Idea como contenido propio real, los datos de la experiencia. (34). El movimiento de la Idea no puede producir algo distin-
to partiendo de sí misma; en cuanto tal, el movimiento de la Idea permanece siempre en el ámbito de lo pensado, de lo abstracto y por su propio impulso no puede verificar la transición del orden lógico al ontológico. Como dice Marx: "...la pura idealidad de un ámbito real es incapaz de existir, como no sea en la forma de Ciencia" (35). ¿Cómo se efectúa entonces en Hegel ese tránsito de la Idea a las existencias concretas?, la respuesta para Marx, es clara: mediantete la interpolación de los datos de la experiencia en el discurso lógico. "La realidad -dice Marx- no es expresada como ella misma - sino como otra realidad. La ley de la empíria corriente no es su propio espíritu sino otro extraño; por otra parte la Idea real carece de una realidad desarrollada a partir de sí misma; su existen

cia es la empiría corriente" (36). La Idea incluye entonces en su proceso elementos previamente constatados por la experiencia, pero en lugar de presentarlos en su unidad tal y como son en esa misma experiencia, los duplica, los otorga aparte de su carácter empírico un carácter racional."...pero no por su propia razón sino porque el hecho empírico tal y como existe empíricamente tiene otro significado que él mismo" (37). En consecuencia, puede concluirse según Marx que "Lo que verdaderamente interesa (a Hegel) no es la filosofía - del Derecho, sino la Lógica. . . El trabajo filosófico no consiste en que el pensamiento tome cuerpo en concreciones políticas; son las concreciones políticas existentes quienes tienen que disolverse en pensamientos abstractos. No es la lógica de las cosas, sino la causa de la Lógica lo específicamente filosófico. La lógica no se halla al servicio de la fundamentación del Estado; el Estado es quien sirve para fundamentar la Lógica". (38).

Frente a la pretensión hegeliana de derivar el Estado y sus instituciones de la Idea subjetivizada, Marx después de criticar la imposibilidad del tránsito a lo real en el proceso de la Idea y de desvelar en ese proceso la inclusión de elementos empíricos, reivindicará la condición de sujetos reales para aquéllos elementos que - en el sistema de Hegel son meros predicados. De esta forma el Estado tiene que ser entendido según Marx no como una producción de la Idea sujeto sino más bien como una objetivación de los sujetos reales actuantes: familia, sociedad burguesa. (39).

b) Crítica de la Oposición hegeliana: Hegel recurre en múltiples ocasiones a lo largo de su Filosofía del Derecho al procedimiento de oponer lógicamente distintas esferas o conceptos (sociedad civil - Estado, poder gubernativo - poder legislativo, religión - filosofía etc), para posteriormente a través de una mediación llegar a su -

unidad, a la identidad de la identidad y la diferencia. Marx tomando en cuenta la crítica de Trendelenburg desvelará la abstracción de esa oposición lógica, y el carácter ilusorio de la mediación. - En una oposición real -tal como dijo Trendelenburg-, no puede existir ningún término medio que pueda ligar sus extremos puesto que es tos se excluyen absolutamente. A esto, dice Marx, podría objetarse desde un punto de vista hegeliano que: Les extrêmes se touchent, que el polo norte y el polo sur se atraen, así como el sexo masculino y femenino. Sin embargo esta oposición según Marx no es verdadera, o real, "tanto el polo norte como el polo sur, son polos, un mismo ser. También el sexo masculino y el femenino corresponden ambos a una especie, un ser, el ser humano. Norte y Sur son concreciones opuestas de un solo ser, la diferencia de un ser en su grado supremo de desarrollo, el ser diferenciado" (40). Los extremos verdaderamente reales serían entonces según Marx el polo y no polo, género humano y no humano, en este caso se trataría de una oposición esencial mientras que en el analizado por Hegel se interpolarían elementos existenciales (41).

Por otra parte, Marx señala como Hegel incurre en el mismo defecto en los procesos de abstracción (42). Si tomamos un concepto en su significado abstracto, carece de significado tomado aisladamente y sólo adquiere su significación como abstracción de otro. Por ejemplo Hegel puede decir que el espiritualismo abstracto es materialismo abstracto porque el Espíritu es concebido no como una totalidad en sí misma sino como abstracción de la materia, no en la totalidad de todas sus determinaciones sino por la relación que se coloca con respecto a otro extremo. De esta forma al no considerar se en una oposición total sino relativa, esos conceptos resultan fácilmente mediables.

Al confundir las diferencias en la existencia de un ser con la abstracción de ese mismo ser y con la oposición real entre se-

res, Hegel recae según Marx en un triple error:

1) Puede considerar como verdadero extremo de una oposición cualquier abstracción o parcialidad.

2) Las oposiciones reales son tenidas como algo perjudicial que debe ser entendido en la medida de lo posible.

3) Se intenta la mediación en toda cosa (43).

En otras palabras dice Marx: "El error principal de Hegel consiste en tomar la contradicción del fenómeno como unidad en la esencia en la idea, mientras que ésta contradicción, tiene como esencia algo más profundo es decir una contradicción esencial" (44).

Hegel entonces no toma en consideración las oposiciones reales y empíricas, sino que las logifica, introduce en la Lógica elementos empíricos estableciendo unas oposiciones en las que subyace la intención previa de mediarlas, de superarlas. Pero la negación, la diferencia que Hegel toma en cuenta no es ni la contradicción - lógica ni la contradicción existencial, en éstas la mediación es - imposible.

c) Crítica de la Mediación: Con lo expuesto en los dos apartados anteriores podemos comprender ya la crítica marxista a la mediación hegeliana. Ya vimos como -según Marx- Hegel considera la - realidad empírica no como ella misma sino como otra realidad, la - realidad de la Idea; Hegel divide el mundo, lo duplica en aparien-cia e Idea, para unirlos después, para considerar la apariencia co una concreción, un producto o un resultado de la Idea (45). Como - dice Marx interpretando a Hegel: "La historia es doble, una historia esotérica y otra exotérica. El contenido corresponde a la parte exotérica. El interés de la esotérica consiste siempre en reencontrar en el Estado la historia del concepto lógico. Pero el proceso real tiene lugar en la parte exotérica" (46). El mecanismo mediante el

cual Hegel une el mundo previamente dividido en oposiciones artificiales, es el de la mediación. Pero como acabamos de ver en una oposición verdadera y esencial no existe posibilidad de mediación. La mediación real de que habla Hegel no sería más que una apariencia de mediación que la Idea emprende consigo misma detrás del telón (47). "Los extremos reales -dice Marx- precisamente por ser reales, no pueden ser mediados entre sí. Pero tampoco requieren una -mediación ya que se oponen entre sí. No tienen nada en común ni se requieren mutuamente ni se complementan mutuamente. Ninguno de ellos encierra la nostalgia, la necesidad, el presentimiento del otro (48). La mediación de que habla Hegel se reduce a su expresión abstracta lógica y por tanto pura, inadmisible. El sistema de la mediación se podría comparar a dos individuos que se quieren pegar y se las arreglan para que el tercero que se interpone reciba los palos, pero -pronto uno de los dos representa el papel del tercero con lo que -no llegan a ninguna decisión" (49), Es decir que entre los extremos de una relación, pongamos la de Idea y mundo empírico, no existe un término medio que los enlace, sino que uno de ellos la Idea hace también de mediador, lo que en realidad implica una absorción, una extensión de la Idea al mundo empírico, la posición de ambos no es simétrica. El mundo empírico es dejado como es, pero después de la función mediadora de la Idea, recibe un significado racional, en -otras palabras ha sido transustanciado (50). Se puede unir-dice Marx- las cosas más heterogéneas. Solo que aquí no se trata de una transi-ción paulatina, sino de una transubstanciación; y de nada sirve negarse a ver un abismo sobre el que se salta y que el mismo salto se encarga de demostrar. (51).

El concepto de mediación, tuvo importantes implicaciones políticas en el círculo de los jóvenes hegelianos. Como ha señalado MacLellan, por condicionamientos de la política., los jóvenes hege-

lianos transformaron gradualmente la dialéctica de Hegel en la que el concepto de mediación era esencial, por otra que sostenía que - toda mediación era anatema: "...la noción hegeliana de un compromiso entre dos polos opuestos dejó paso a la idea de dos grupos contradictorios, uno de los cuales debía triunfar totalmente" (52). - En este sentido fué importante un artículo de Bakunin en los Anales Alemanes publicado en Octubre de 1842 titulado "La reacción en Alemania" en el cual señalaba la necesidad de acentuar la oposición de los contrarios y dirigía sus críticas contra la política liberal del Justo Término Medio (53). Aunque Marx no comparte plenamente estas posiciones puramente "negadoras", su crítica al concepto hegeliano de mediación hay que ponerlo en relación con este movimiento. Al propio tiempo y al igual que a los jóvenes hegelianos, la crítica del concepto de mediación va a permitir a Marx extraer importantes consecuencias políticas que a continuación vamos a considerar.

La Imposible mediación entre el Estado hegeliano y la sociedad burguesa.

Al tratar el tema de la distinción entre sociedad civil y Estado en Hegel, vimos como para él la sociedad civil, sistema del interés particular era superado por el Estado sistema del interés general. También vimos como la persona privada de la sociedad civil se convertía en persona sustancial, a través de una serie de mediaciones fundamentalmente a través de la autoconciencia de las instituciones estatales expresadas en la Constitución (54). El conjunto de las Instituciones de la Constitución eran consideradas por Hegel como expresiones de la racionalidad de la Idea, de ahí que la persona privada al identificarse con ellas se elevara al grado de persona sustancial. Entre estas instituciones destacamos por un lado el poder legislativo que implicaba un elemento mediador entre la -

sociedad civil y el ámbito político. Por otro lado, la Corona y el Poder gubernativo que se situaban fuera de toda referencia a la sociedad, como expresiones de la Idea, de lo racional y lo universal. La crítica de Marx a la Filosofía del Estado de Hegel se va a concretar en la Crítica de la Constitución hegeliana como sistema de mediaciones y fundamentalmente en las tres instituciones citadas. Con ello Marx va a mostrar la imposibilidad de que la persona privada salga del sistema del interés particular, puesto que lo presentado por Hegel como sistema del interés general no es tal.

Vamos ahora a seguir el esquema trazado por Marx y a analizar brevemente su crítica a las Instituciones fundamentales del Estado hegeliano: la Corona, el Poder gubernativo y el Poder legislativo. Para ello tenemos que tener en cuenta tanto el análisis de Hegel - que expusimos más arriba como los presupuestos lógicos que acabamos de analizar.

La Corona: ya vimos como para Hegel el monarca constituía la encarnación de la Idea que encerraba en si la generalidad de la Constitución, y eso sólo por el hecho del nacimiento que le sustrae a las pugnas de las voluntades particulares. Para Marx esta concepción constituye una manifestación de todos los vicios lógicos enunciados anteriormente. Hegel ha transformado la Idea en sujeto y ha hecho del monarca una encarnación de la Idea. Pero esto implica (re-cuérdese a este respecto la crítica de Marx a la Idea-sujeto) la introducción del elemento empírico en la Idea: "...una existencia em-pírica es tomada sin ningún sentido crítico como la verdad real de la Idea. Y es que de lo que se trata ~~no es~~ de llevar la existencia empírica a su verdad, sino la verdad a una existencia empírica, con lo que la más cercana es desarrollada como un factor real de la - Idea" (55). Sin embargo la existencia empírica continúa idéntica a

ella misma, no ha adquirido mediante este artilugio hegeliano ningún contenido nuevo, sino que únicamente ha cambiado la forma del viejo, ha recibido una forma filosófica, un certificado filosófico. (56). ¿Cuál es entonces el criterio efectivo que sirve para constituir la persona del Monarca?. Marx contestará a esta cuestión señalando que es el cuerpo, la actividad sexual lo único que diferencia la persona del Monarca de todas las demás (57). En definitiva el Monarca no es una institución exigida por el poder de la Idea o la razón, sino una institución que reside en dos factores: el azar de la voluntad, la arbitrariedad y el azar de la naturaleza, el nacimiento; en una palabra es Su Majestad el Azar. (58). Evidentemente para Marx el nuevo azar no puede convertir a una persona particular en portadora de generalidad, el Monarca es de hecho una persona privada y sus puntos de vista particulares. En este sentido dice Marx: "Es una banalidad decir que el hombre nace y que esta existencia - producida por el nacimiento físico llega a constituir al hombre social etc para culminar en el ciudadano" (59).

El Poder gubernativo: Bajo el poder gubernativo se encuadran según Hegel el poder judicial, el de policía y la clase universal de los funcionarios. Como los dos primeros se incluyen en el ámbito de la sociedad civil, el poder gubernativo se reduce de hecho a la Administración pública que Hegel desarrolla como burocracia (60). Los funcionarios garantizarían la reconducción de los intereses particulares de la sociedad civil, tal y como vienen administrados en las corporaciones, a la esfera del Estado, de lo general y de lo universal. Esta función que en Hegel es la primordial de la burocracia, Marx la critica apoyado esencialmente en el hecho de que los funcionarios carecen del punto de vista de la generalidad o del Estado. La burocracia está dominada por puntos de vista particulares al -

igual que las corporaciones de la sociedad civil. "Las corporaciones -dice Marx- son el materialismo de la burocracia y la burocracia es el espiritualismo de las corporaciones. La corporación es la burocracia de la sociedad burguesa, la burocracia es la corporación del Estado. Por tanto en la realidad la burocracia se contrapone - como la "sociedad burguesa del Estado" al "Estado de la sociedad burguesa" las corporaciones" (61). La burocracia entonces está regida por un espíritu corporativo y particularista ajeno por completo a la generalidad efectiva que el Estado habría de realizar. La burocracia es el "formalismo del Estado" de la sociedad burguesa, es decir que tiene la forma y la apariencia de lo estatal de lo general, pero su contenido es particular. "La burocracia -dice Marx- constituye "una sociedad especial, cerrada, dentro del Estado". - (62). La burocracia identifica sus propios fines particulares con los del Estado, posee en propiedad privada el ser del Estado, la esencia espiritual de la sociedad. "Los fines del Estado -dice Marx- se convierten en fines de oficina o los de oficina en fines del Estado" (63). La burocracia constituye en fin un Estado imaginario - añadido al Estado real.

Considerada así, la burocracia no puede realizar la mediación entre el interés particular y el interés general, puesto que ella misma es un interés particular. La identidad que pretende Hegel entre ambos intereses en la burocracia es una identidad imaginaria - que de hecho es a su vez antagónica (64). Tampoco puede construirse esa identidad sobre el derecho reconocido a todo miembro de la sociedad burguesa de convertirse en funcionario. Como dice Marx: - "La identidad que Hegel ha construido entre sociedad burguesa y Estado es la identidad de dos ejércitos enemigos en los que cada soldado tiene la oportunidad de convertirse por "deserción" en miembro del ejército "enemigo" y ciertamente tal es la descripción exacta de la actual situación empírica" (65).

En definitiva, si analizamos el contenido empírico de la burocracia y no el desarrollo formal que Hegel realiza, nos encontramos con que la burocracia se constituye como un extremo opuesto a la sociedad burguesa, y un extremo dominante ante el que la sociedad burguesa carece de garantías. (66).

El Poder Legislativo: Al hablar del poder legislativo en Hegel, es necesario hacer una aclaración, pues entendido como totalidad el poder legislativo incluye al poder gubernativo y al monarca (67), sin embargo entendido en sentido estricto es el elemento constituyente, o como dice Marx "el poder legislativo por oposición al poder monárquico y al poder gubernativo" (68). Ya sea entendido en un sentido o en otro, el poder legislativo para Hegel no tiene la facultad de modificar la Constitución. La Constitución es ley para el poder legislativo, este es solamente poder legislativo dentro del marco de la Constitución. Hegel no resuelve esta antinomia acerca de si el poder legislativo es constituyente o constituido, aunque reconozca que el poder legislativo puede modificar "indirectamente" la Constitución (69). Esta antinomia para Marx es inherente al concepto mismo de Constitución. "La constitución -dice- no es más que un arreglo entre el Estado político y el Estado no-político; por lo tanto es necesariamente en sí misma un compromiso entre poderes esencialmente heterogéneos" (70). Pero en realidad en Hegel este compromiso no se realiza y el Estado político acaba por imponer sus dictados al elemento no-político. Esto aparece con claridad en el análisis del elemento constituyente y en la crítica que hace Marx de su poder mediador.

El elemento constituyente según Hegel es una delegación de la sociedad civil ante el Estado que se opone a éste como "muchos", como una mezcla de los pensamientos y opiniones de muchos (71). Sin

embargo para Marx el elemento constituyente así definido no encarna la conciencia pública o la preocupación general, sino de un modo - puramente formal. En este sentido dice: "El elemento constituyente es la existencia ilusoria de los asuntos del Estado como asuntos - del pueblo, la ilusión de que la preocupación general es preocupación general asunto público, o la ilusión de que la preocupación - del pueblo es asunto general" (72). La generalidad a que dice servir el elemento constituyente es una generalidad ficticia, una apariencia de generalidad; así dice Marx: "La forma que un asunto general toma en un Estado que no es el Estado del asunto general, no puede ser más que forma sin forma, una forma que se engaña a si misma, que se contradice a si misma, una forma aparente que se presentará como siendo esa apariencia" (73). En definitiva el estado no-político, el pueblo, es subsumido pero de hecho olvidado en el elemento político. "El elemento constituyente -dice Marx- es la mentira sancionada legal de los Estados constitucionales, diciendo que el Estado es el interés del pueblo o que el pueblo es el interés del Estado" (74).

Crítica del Poder Mediador de los Stände: La ratificación de las anteriores afirmaciones viene dada en Marx por la crítica del carácter mediador entre la sociedad civil y el Estado que Hegel atribuye a los estamentos en los que se concreta el elemento constituyente. "Consideradas como órgano mediador -dice Hegel- las clases están colocadas entre el gobierno en general, por una parte, y el pueblo descompuesto en esferas particulares y en individuos por otra. Su papel les impone el sentido y la mentalidad del Estado y del gobierno así como el sentido y la mentalidad de los intereses de las esferas particulares y de los individuos" (75). Los estamentos son pues la síntesis entre el Estado y la sociedad civil "Pero no se nos ha dicho -comenta Marx- cómo deben arreglárselas las clases pa-

ra unir en ellas dos mentalidades contradictorias. Las clases son la contradicción planteada del Estado y de la sociedad civil en el Estado. Al mismo tiempo son el reclamo de la solución de esta contradicción. (76). Para Hegel como vimos, existe una identidad entre las clases de la sociedad civil y los estamentos políticos, - identidad que el mismo vocablo alemán de Stände expresa con claridad, de ahí que no presente mayores problemas su carácter mediador. Para Marx por el contrario existe una separación tajante entre clase civil y clase política. Sí es cierto que en la Edad Media las - clases de la sociedad civil eran idénticas a las del Estado , o sea que las diferencias sociales eran al tiempo diferencias políticas; las clases de la sociedad civil eran en el medievo clases políticas, clases legislativas, (77). Sin embargo a partir de la Edad Media - se inició un proceso histórico de transformación de las clases políticas en sociales que fué consumado por la Revolución francesa. "La Revolución francesa -dice Marx- fué la que terminó la transformación de las clases políticas en clases sociales, o en otros términos hizo de las diferentes clases de la sociedad civil, simples diferencias sociales, diferencias de la vida privada sin importancia en la vida política. La separación de la vida política y de la sociedad civil hallóse de este modo terminada" (78). Hegel establece la separación entre clase civil y clase política y cree poder - resolver su antagonismo mediante la reminiscencia a la Edad Media, sin embargo Marx señala el vicio lógico que subyace en esa identificación. El dualismo de la sociedad civil y el Estado político tiene una significación distinta en la esfera política que en la esfera civil, el mismo sujeto (la clase) es tomado bajo determinaciones esencialmente diferentes (social y política) y precisamente por eso la identidad es ilusoria (79). Hegel ha podido considerar a los es

tamentos como mediadores porque no ha establecido con todo su rigor la oposición entre clase social y clase política; por esto dice - Marx: "Desde que las clases civiles como tales son clases políticas está mediación no es necesaria y desde que esta mediación es necesaria, la clase civil no es política y esta mediación tampoco lo es ya" (80). A continuación vamos a estudiar en concreto las clases de la sociedad civil que según Hegel integrarían el poder legislativo, es decir, la Cámara Alta constituida por el mayorazgo y la Cámara Baja constituida por los Diputados del elemento móvil de la Sociedad Civil.

El mayorazgo.

Para Hegel la clase campesina es la clase de la moralidad natural y de esta forma contiene el principio que por sí es apto para constituir la relación política (81). Esta aptitud radica según Hegel en que tiene por base la vida familiar y la propiedad de la tierra. La clase campesina o más bien la clase campesina elevada a una potencia superior, la propiedad nobiliaria de la tierra, llegar a la esfera del Estado, a formar parte del elemento político-constituyente. "El mayorazgo" -dice Marx- sería pues la constitución política de la clase campesina" (82). La razón del mayorazgo según Hegel sería que "Quien posee una fortuna independiente no está limitado por condiciones externas y puede tener en consecuencia una actitud libre y obrar en beneficio del Estado sin que nada le estorbe" (83). La constitución de su fortuna en fortuna independiente es lo que le confiere su posición y significación políticas. Para Marx la independencia de la fortuna de los mayorazgos, que supone la independencia ante la fortuna del Estado, ante el favor del poder gubernativo, ante las necesidades de la sociedad, constituye la expresión máxima de la propiedad privada. (84). De esta forma la pro

propiedad privada independiente se erige en el caso del mayorazgo en el fundamento de su condición política. "La constitución -política- en su expresión más elevada -dice Marx- es la constitución de la - propiedad privada. El sentimiento político más elevado es, pues, el sentimiento de la propiedad privada. El mayorazgo es simplemente el fenómeno externo de la naturaleza interna de la propiedad de la - tierra. Por el hecho de que es inalienable le son cortados los nervios sociales y así se asegura un aislamiento de la sociedad civil".

(85). Y a diferencia de lo que Hegel pensaba, el mayorazgo no es el poder del Estado político sobre la propiedad privada, sino que por el contrario es una consecuencia del poder de la propiedad privada abstracta sobre el Estado político (86). Marx desvela aquí nuevamente el procedimiento hegeliano que hace del otorgamiento de los derechos políticos al mayorazgo una exigencia de la racionalidad cuando en realidad su elevación a una relación política es consecuencia de su propiedad: Hegel hace de lo determinado lo determinante y de lo determinante lo determinado. (87). Marx fija entonces una relación directa entre propiedad privada y Estado político que aunque referida exclusivamente al mayorazgo, será fácilmente generalizable en una evolución posterior de su pensamiento.

Además de la determinación del Estado político por la propiedad privada que Marx constata, es interesante resaltar su crítica de la propiedad privada como tiranía de las cosas sobre el hombre. Al considerar como no enajenable la propiedad privada del mayorazgo, se le han cortado los nervios sociales, se ha desvinculado la cosa del control del hombre (genérico), de la voluntad común. En consecuencia la cosa objeto de apropiación es la que domina no sólo a la voluntad individual del sujeto que la posee y que no puede disponer de ella, sino también a la voluntad común de toda la sociedad. Al no poder humanizar la propiedad privada la propiedad de la tierra se antropomorfiza. La sociedad, el hombre es poseído por -

ella, es cosificado (88). Por esto Marx comentando a Hegel dice: "En el mayorazgo se erige en derecho de Estado el tener la propiedad - no en una voluntad común, sino únicamente "por medio de una cosa y mi voluntad subjetiva" (89).

En resumen al ser invalidada la propiedad privada e inalienable como criterio fundamentador de la racionalidad del mayorazgo, - puede concluirse que su presencia en el Estado político, al igual que la de la Corona, es gratuita y no se apoya de hecho más que en el azar del nacimiento (90) Su cuerpo es un derecho social, y - sus dignidades son las dignidades de cuerpos determinados, predeterminados por el nacimiento. Naturalmente estas dignidades en la nobleza son el orgullo de la sangre el abolengo, en pocas palabras, la historia de la vida del cuerpo. El secreto de la nobleza es la zoología (91). Hegel hace de la cualidad de ciudadano. la existencia del Estado, y de la mentalidad pública. una cualidad de la propiedad privada. (92).

La representación del elemento móvil de la sociedad civil.

Después de analizar el mayorazgo, como parte inmóvil del elemento constituyente cuya presencia en el mismo se realiza directamente, Hegel considera "el aspecto móvil de la sociedad civil que exteriormente y en razón del gran número de sus miembros, pero esencialmente en razón de la naturaleza de su determinación y de su ocupación, no puede intervenir sino por medio de delegados" (93). Como ya vimos, Hegel a los efectos de representación y por tanto a la hora de fijar el derecho de sufragio activo y pasivo, considera la sociedad civil no disuelta atomísticamente en individuos, sino estructurada en clases y corporaciones (94). De esta forma, como dice Marx, Hegel ha transformado la parte móvil de la sociedad en una parte estable. (95). Para Marx, la masa indivisa de la que habla -

Hegel no existe sino en la "representación", en la "imaginación", pero no en la realidad. "En la realidad -dice Marx- únicamente hay masas accidentales más o menos grandes (ciudades, pueblos etc.). - Estas masas, o más bien esta masa no sólo aparece, sino que es en todas partes, en realidad "una masa descompuesta en sus átomos", en esta cualidad atomística debe parecer y manifestarse en su actividad político-constituyente" (96). Es decir que Marx ve en la concepción de Hegel, una tergiversación de la sociedad civil al concebir la exclusivamente como articulada en clases, cuando en la realidad está descompuesta en átomos. Al otorgar el derecho de participar en la esfera política únicamente a las clases y corporaciones, Hegel las privilegia en detrimento de los individuos no integrados en ellas. De esta forma su actividad política no representa una verdadera generalidad y en este sentido dice Marx: "Pero este elemento de las clases es más bien el privilegio político de la sociedad civil, o su privilegio de ser político. Por lo tanto, no puede ser en ninguna parte el privilegio de un modo particular, civil, de su existencia, y mucho menos encontrar en él su garantía, puesto que debe ser ante todo la garantía general" (97). La participación de todos en los asuntos del Estado, supone según Hegel, la introducción del elemento democrático sin la menor forma racional, la cual viene da da precisamente por las clases y corporaciones (98). Marx da la vuelta a la proposición de Hegel y afirma que el elemento democrático es en el sistema hegeliano un puro elemento formal en el organismo del Estado que de esta forma no es más que formalismo de Estado. "Por el contrario -dice Marx-, el elemento democrático debe ser el elemento real que se da en todo el organismo del Estado, su forma racional" (99).

Tenemos así a grandes rasgos la crítica completa de Marx a las fundamentales instituciones del Estado hegeliano. Bajo el pris

ma de esta crítica nos encontramos con que el Estado que debería - ser el superador de la sociedad civil, la encarnación del punto de vista universal y general, no lo es de hecho. Marx ha desvelado que los sujetos que en la Filosofía del Estado de Hegel estaban revestidos del poder de la racionalidad de la generalidad constituían - presencias gratuitas, interpolaciones empíricas en el proceso de - desarrollo de la Idea. El monarca, los funcionarios, el poder constituyente, los ha presentado Marx como sujetos dominados por sus - puntos de vista particulares, productos del azar, incapaces de realizar una mediación entre la sociedad civil (sistema del interés - particular) y el Estado (sistema del interés general). Al poner de relieve el carácter no mediador de esos sujetos, el Estado se ha - manifestado en sus justos términos como una generalidad ilusoria, como una universalidad o totalidad formal cuyo contenido es de hecho la particularidad del monarca, los burócratas o los Stände. En este sentido ha dicho Marx: "El Estado moderno en el cual el "asunto general" como la tarea de ocuparse de él, son un monopolio y en que los monopolios son por el contrario los verdaderos asuntos generales, ha hecho el descubrimiento curioso de apropiarse del "asunto general" como de una simple forma (La verdad es que la forma sola es asunto general). De este modo ha encontrado la forma que corresponde a su contenido y que sólo en apariencia es el asunto general real" (100). Frente a este formalismo de Estado, en el que se ha sancionado la mentira legal de decir que el Estado es el interés del pueblo o que el pueblo es el interés del Estado, Marx va a reivindicar el contenido de esa proposición. La consecuencia de esta reivindicación es la consideración del Estado como "asunto general empírico" y la subsiguiente proclamación de sus fundamentos sociales y democráticos (101).

Los Derechos Humanos en la Kritik.

Una vez analizada globalmente la estructura de la Crítica de Marx a la Filosofía del Estado de Hegel, vamos a estudiar la repercusión de dicha crítica con respecto a la fundamentación de los derechos del hombre. Para ello, hemos de tener en cuenta la exposición que hicimos en su momento de la fundamentación dada por Hegel, - toda vez que al exponer la crítica de Marx vamos a seguir - una estructura paralela.

En primer lugar podríamos afirmar que Marx critica, el valor de todo derecho que pretenda fundamentarse en la personalidad abstracta. La Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel que Marx - realiza, se desarrolla a partir del § 261 y por ello no toma en consideración los parágrafos anteriores, referentes al Derecho Abstracto, de ahí que no afronte una crítica directa ya que sólo le interesa la Filosofía política. No obstante, Marx al hablar del mayorazgo hace la siguiente referencia al derecho abstracto, (la cual tiene mucha importancia para nuestro tema): "Hegel -dice- designa el Derecho privado como Derecho de la personalidad abstracta o Derecho abstracto. Y verdaderamente tiene que ser desarrollado como la abstracción del Derecho y por tanto como Derecho ilusorio de la personalidad abstracta o, del mismo modo que la moral desarrollada por Hegel es la existencia ilusoria de la subjetividad abstracta. Hegel desarrolla el Derecho privado y la Moral como tales abstracciones. Pero en vez de deducir que el Estado, la Ética, cuyo presupuesto - son esas abstracciones, no pueden ser más que la sociedad (la vida social) de esas ilusiones, concluye a la inversa declarándolas factores subalternos de esa vida ética. Ahora bien ¿qué es el Derecho privado más que el Derecho y la Moral más que la moral de esos sujetos políticos?. O, mejor dicho la persona del Derecho privado y el sujeto de la moral son la persona y el sujeto del Estado" (102).

Es decir que Marx niega la posibilidad, presente en Hegel como ya vimos, de establecer una conexión entre la persona y los predicados de libertad, igualdad y propiedad. La persona es un sujeto abstracto como el propio Hegel reconocía, pero esa abstracción tiene en Marx un sentido peyorativo, supone el olvido del verdadero sujeto sobre el que en realidad se funda. La persona como sujeto abstracto sólo tiene derechos ilusorios o abstracciones de derecho. Sólo puede hablarse según Marx de derechos concretos con respecto al sujeto concreto y actuante que se desarrolla en la vida social. Por esta razón, y una vez negada la vía de la personalidad abstracta, será preciso analizar el sujeto de la sociedad civil y del Estado para poder hablar de derechos concretos. En otras palabras, se trata de enraizar a la persona abstracta en la vida social, pues sólo así deviene persona real. En este sentido dice Marx: "...la persona solamente es la idea real de la personalidad en su existencia de especie en cuanto personas" (103).

El burgués y el ciudadano (Bürger y Staatsbürger): Al estudiar la crítica de Marx al poder mediador de los Stände, vimos la radicalidad con la que presentaba la separación entre la sociedad civil y el Estado. Esta separación incide de forma clara en el individuo. "Cada individuo -dice Marx- muestra aquí lo que es la ley general. Sociedad burguesa y Estado se hallan separados. Por tanto también el ciudadano y el burgués -el miembro de la sociedad burguesa- se hallan separados. Por tanto debe realizar una ruptura esencial consigo mismo" (104). La aparición dentro del propio individuo de dos aspectos irreconciliables es explicada por Marx del siguiente modo: "La separación entre sociedad burguesa y Estado político se presenta necesariamente como una separación entre el burgués político y el ciudadano y la sociedad burguesa, que es su propia realidad em-

pírica, real; el ciudadano, como idealista político, es un ser com
pletamente distinto, en desacuerdo, con su realidad, diferente y -
opuesto a ella" (105).

El contenido de cada uno de estos dos aspectos escindidos dentro
de un mismo sujeto, viene definido según la determinación (políti
tica o social) que se considere.

En la Edad Media, al existir una coincidencia entre la clase civil y la clase política, las determinaciones políticas y sociales se confundían en el individuo. Este no significa una cosa en el mundo civil y otra cosa en el mundo político, sino que su significación tanto política como social viene dada por su pertenencia a una clase. La clase en la Edad Media-según Marx, "no solamente está - basada en la separación de la sociedad como ley general sino que - separa al hombre de su propio ser general le convierte en un animal directamente idéntico con su propia determinabilidad. El medie
vo es la historia animal de la Humanidad, su zoología" (106). El individuo como sujeto real es un ser puramente pasivo, determinable por las leyes del azar, fijado eternamente a su clase por el nacimiento como un animal está ligado a su especie. (recuérdese a este respecto la descripción del feudalismo hecha por Marx en su artículo sobre los hurtos de laña). Al constituir la separación el - principio fundamental de la clase en sentido medieval, el derecho del individuo estará definido por su carácter separado, y adquirirá necesariamente la forma de privilegio (107). De esta forma resulta que en la Edad Media coinciden el estado político y el Estado - no-político, la vida del pueblo y la vida del Estado; en este sentido podía decirse según Marx que la democracia es su principio, pe
ro al estar basada en la separación y en el privilegio, sería la - democracia de la no-libertad (108).

En la Edad moderna, consumado el principio de la separación de las clases sociales y de las clases políticas, o de lo privado y lo público, el individuo recibe dos tipos de determinaciones:

a) Determinaciones sociales (no políticas). El individuo en cuanto miembro de la sociedad civil no está determinado exclusivamente por su pertenencia a una clase de las que señala Hegel. La pertenencia a una clase de la sociedad civil no presenta ya los caracteres fijos que tenía en la Edad Media, tiene una condición más móvil. La clase de la sociedad civil -dice Marx: "Es una división de masas que se forman de paso y cuya formación es en sí misma una formación arbitraria carente de organización" (109).

Es decir que a diferencia de la clase antigua, la clase actual no se identifica con la determinabilidad absoluta del individuo, sino que confiere a éste cierto margen de acción, es "por una parte contingencia y por otra trabajo del individuo" (110).

No sólo el azar sino también el trabajo, la actividad del hombre es lo que hace que un individuo se mantenga o no en su clase. (111). Lógicamente influyen otros factores tales como el dinero o la cultura que según Marx constituyen los principales criterios definidores de la división de la sociedad civil en círculos móviles (pero estos podían ser considerados como regidos por el principio del arbitrio) (112).

Esta mezcla de azar y trabajo hace que la sociedad civil se divida ella misma en clase y posición social, a pesar de las relaciones que existen entre ambas. Marx admite pues como válida la descripción que hace Hegel de la sociedad civil pero al propio tiempo nos presenta una crítica solapada de los fundamentos en que se asienta. Efectivamente la adscripción del individuo a su clase viene determinada no por su trabajo como habría de serlo en estricta justicia sino por el azar (el dinero y la cultura). Así dos comer-

cientes aún realizando el mismo trabajo pueden tener distinta posición social. (113). Esto muestra hasta que punto el individuo de la sociedad civil si no totalmente determinado por el azar como en la Edad Media, si lo es en cuanto que el dinero y la cultura que lo definen son elementos azarosos, exteriores, si bien aparezcan corregidos en alguna forma por el trabajo como principio immanente al propio individuo. A esto hay que añadir que junto al dinero y la cultura, el individuo está determinado por el principio general de la sociedad burguesa consistente en el goce y la capacidad de gozar (114), pero en un sentido puramente individualista. "La sociedad burguesa actual-dice Marx- es el principio consumado del individualismo; la existencia individual es el último fin; actividad, trabajo, contenido sólo son medios". (11). Así establecidas las características del individuo de la sociedad civil, nos encontramos con un sujeto muy próximo al burgués en sentido moderno, aunque no identificable con él. En este sentido y comentando los textos citados dice ROSSI: "Aunque Marx no ha comprendido todavía el concepto moderno y socialista de "clase" no cabe duda de que ha tomado el camino adecuado para llegar a él" (116).

b) Determinaciones políticas: "En su significación política -dice Marx- el miembro de la sociedad burguesa se desprende de su estamento, de su posición privada real para valer únicamente como hombre; dicho de otro modo, sólo su carácter de miembro del Estado, de ser social se presenta como una característica humana. En efecto, todas sus otras características relativas a la sociedad burguesa se presentan como accidentales al hombre al individuo como determinaciones extrínsecas" (117). Ahora bien ¿cuál es el contenido del hombre político en la moderna constitución?. Según Marx las determinaciones políticas son determinaciones puramente formales en cuan

to que prescinden del contenido real del hombre determinado en la sociedad civil. "En la actual forma de Constitución -dice Marx- el hombre real es el hombre privado (118). Es decir que el hombre real es el hombre sujeto de la sociedad civil con todas sus determinaciones trabajo, dinero, cultura individualismo etc. El "hombre" o sea el individuo tomado en su significación política vendría determinado por su punto de vista público -no-privado, con una especial vinculación al todo (119). Sin embargo, de hecho, esa determinación -carece de contenido y el individuo puede perfectamente prescindir de esa vinculación con el todo. Resulta entonces que tomado en su significación política el individuo es una pura forma carente de -contenido.

Las determinaciones políticas y no políticas tal como las hemos analizado son irreductibles, implican una duplicidad ilusoria de sujetos. El sujeto real, el hombre, permanece el mismo ajeno a - las determinaciones políticas, confundido con el sujeto de la sociedad civil. Como dice Marx: "La era moderna... separa del hombre su ser objetivo como algo meramente extrínseco, material. El contenido del hombre no es tomado como su verdadera realidad" (120). Pero hay que recordar que el contenido del hombre es el punto de vista privado, particular; lo público que es tomado como la verdadera - realidad es una ilusión, una forma. En consecuencia, al haberse - desvelado por Marx el caracter formal de la generalidad de lo político, se muestra también al mismo tiempo el carácter formal de los derechos del ciudadano del Estado. Los derechos efectivos del individuo son los derechos del miembro de la sociedad civil, concebidos como derechos de la particularidad.

Los Derechos Democráticos

Marx en la Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel se muestra decididamente a favor de la democracia, y a diferencia de sus artículos anteriores lo hace de una forma expresa e inequívoca. La democracia es el único medio para superar esa contradicción entre lo privado y lo público, entre el hombre real y el hombre político que se desprende del análisis del Estado hegeliano. Frente al carácter ficticio y formal de la generalidad política que se apoya en la consideración de la Idea como sujeto, Marx opondrá la inversión consistente en tomar como sujeto al hombre real, poniéndolo en el origen de toda generalidad política. Es este el requisito previo de toda Constitución política que no quiera ver escindido y opuesto el estado político y el no político, o que quiera que la autoconciencia del individuo en las instituciones sea algo más que una simple frase. En este sentido dice Marx: "La democracia es el enigma descifrado de todas las Constituciones. Aquí la Constitución toca siempre fondo en su fundamento real, el hombre real, el pueblo real, y esto en una forma subjetiva, real y no solo objetiva, de suyo; La Constitución aparece como lo que es, libre producto del hombre. Hegel parte del Estado y ve en el hombre al Estado hecho sujeto; la democracia parte del hombre y ve en el Estado al hombre objetivado" (121). Tomando como base la crítica de Feuerbach a la Religión, Marx pretende hacer lo mismo con respecto a la política; colocar al hombre en su centro, entregarle todo aquello que una falsa generalidad le ha quitado. Esto sólo lo puede hacer la democracia. Mientras en la monarquía y en el Estado hegeliano existe como hemos visto - una escisión entre el hombre político y el hombre no político, entre lo material y lo universal, entre lo particular y lo general, en la democracia éstas oposiciones se resuelven en una unidad". En la

democracia el principio formal es a la vez el principio material. De ahí que ella sea la verdadera unidad de lo general y lo particular" (122). Precisamente al superar tales oposiciones, la democracia puede hacer que la libertad subjetiva no sea un mero arbitrio o instinto natural sino que se identifique con la libertad objetiva. Por el contrario "La libertad subjetiva aparece en Hegel como libertad formal (por lo demás es justo que lo que es libre sea hecho libremente, que la libertad no reine como instinto natural inconsciente de la sociedad), precisamente porque no ha representado la libertad objetiva como la realización, como la manifestación de la libertad subjetiva. Porque ha dado como contenido presunto o real de la libertad a un representante místico, el sujeto real de la libertad adquiere un significado formal" (123). La libertad subjetiva se puede identificar con la objetiva porque el sujeto real de la libertad adquiere un contenido, porque la ley es fruto del hombre, una existencia humana en lugar de que el hombre sea una mera existencia legal (124).

Sin embargo para que la democracia, pueda erigirse como auténtico elemento mediador entre el elemento político y el elemento no político, serían precisos una serie de derechos o condiciones previas sin los cuales no sería posible.

a) Igualdad: Tomando como base la concepción del Estado como organismo ético y racional, Marx concluye en el principio fundamental de igualdad de todos los miembros del Estado. Refiriéndose a la monarquía dirá: "En un organismo racional la cabeza no puede ser de hierro y el cuerpo de carne. Para que se conserven los miembros, se necesita sean de igual condición, que tengan la misma carne, la misma sangre. Pero el monarca hereditario no es de igual condición es de otra pasta. A la prosa de la voluntad racionalista de los -

otros miembros del Estado se le opone: aquí la magia de la naturaleza" (125). Ya vimos a propósito de la Corona, y del mayorazgo, como Marx rechaza toda fundamentación del derecho en el nacimiento, es decir en el mero azar. Hacerlo supondría recaer en el reino animal en el que la condición de cada animal viene dada por su pertenencia a la especie, así como cada individuo quedaba ligado a su estamento en la Edad Media. El mero hecho físico del nacimiento no puede justificar diferencias de derechos entre los hombres. En el reino humano cuando no son el azar o la magia de la naturaleza los que rigen sino la consciencia, y la voluntad racionalista, todos los hombres son iguales por nacimiento, y en cuanto miembros de un organismo social tienen una misma condición. Este reconocimiento de la igualdad de todos los hombres tiene especiales consecuencias en el derecho a participar en la vida política.

b) Derecho de participación en el poder legislativo: En la crítica a la concepción de Hegel según la cual los mayorazgos adquirirían de forma inmediata el derecho a participar en el poder legislativo, Marx dice: "Aquí la participación en el Poder Legislativo es un derecho humano innato. Aquí tenemos legisladores natos, la mediación neta del Estado político consigo mismo. Los derechos humanos innatos han sido tomados en broma principalmente por parte de los mayorazgos. ¿No resulta de lo más cómico que el derecho de la más elevada dignidad del poder legislativo sea asignado a una raza particular de hombres?" (126). Tenemos de nuevo presentes los mismos argumentos que hemos expuesto en el párrafo anterior, solo que aquí Marx parece oponer al presunto derecho humano innato de los mayorazgos otro derecho humano tomado con seriedad que consiste en la participación de todos, y no sólo de una raza particular de hombres, en las tareas de la legislación. Es la única vez en esta obra en la que Marx esgrime los derechos humanos en un sentido serio y

general para combatir una concepción particularista y estrecha de los mismos. En cuanto pertenecientes al hombre genérico, los derechos humanos no pueden ser monopolizados por una raza particular - de hombres. Aunque la crítica se refiere a la participación en el poder legislativo, es interesante observar como en esta obra Marx toma en serio el concepto de derechos humanos sin conferirles ningún carácter peyorativo.

La participación del pueblo en el desarrollo y modificación de las leyes e incluso en la Constitución es algo que está para Marx fuera de toda duda" ¿Tiene el pueblo -pregunta- el derecho de darse una nueva Constitución".? La respuesta es un sí tajante; "en - cuanto la Constitución deja de ser la expresión real de la voluntad popular, se convierte en una ilusión práctica" (127).

Al analizar la representación del elemento móvil de la sociedad, vimos como el pueblo no puede ser entendido en "miniature" a través de las clases, sino globalmente como totalidad social. Ahora bien ¿Cómo se articula la participación del pueblo en las tareas legislativas? ¿Se mantiene el principio representativo?. Hegel se planteaba el siguiente dilema: "O la sociedad burguesa (los muchos, la masa) participa mediante delegados en la deliberación y resolución de la cosa pública, o lo hacen todos y cada uno. Hegel tratará luego de presentar este dilema como una antítesis esencial; pero se trata de una antítesis al nivel de la existencia y concretamente de la existencia más externa, el número" (128).

Este planteamiento, aunque Marx lo considera como político - abstracto podría servirnos para centrar sus respuestas.

Para Marx la cuestión del número no carece de importancia "De todos modos -dice- este problema de la Constitución representativa se ha transformado entre tanto. Hoy en día ya no se trata como en Hegel de si la sociedad burguesa debe ejercitar el Poder legislati

vo por diputados o todos y cada uno, sino de extender y generalizar tanto como sea posible el sufragio, el derecho a voto activo y pasivo. Este es propiamente el punto debatido de la reforma política tanto en Francia como en Inglaterra" (129). Marx es entonces partidario de la reivindicación del sufragio universal, del derecho de todos a participar en la vida política como medio para superar la escisión entre la sociedad civil y el Estado.

No obstante, además del aspecto cuantitativo, Marx añade un aspecto cualitativo en lo que respecta a la participación democrática de la sociedad civil. Si tomamos en cuenta únicamente el aspecto del número de la mayor o menor participación seguimos dentro de la separación entre sociedad civil y Estado pues el individuo continúa en su punto de vista particular. "Una singularidad, muchas - singularidades, todas las singularidades. Uno, muchos, todos: ninguna de estas precisiones afecta la esencia del sujeto de la singularidad" (130). El dilema planteado por Hegel de si todos deben tomar parte o no en la discusión y en las decisiones relativas a los asuntos del Estado, es una cuestión que se desprende de la separación del Estado político y la sociedad civil (131). Si por el contrario partimos de la identidad de lo privado y lo público de la sociedad civil y el Estado, la significación del poder legislativo como poder representativo desaparece totalmente. Si la sociedad civil fuese una sociedad política real, el poder legislativo sería representativo en el mismo sentido que cualquier otra función, como por ejemplo la del zapatero que mientras cumple una función social, es mi representante; como toda actividad social determinada, en cuanto actividad genérica representa exclusivamente al género, es decir a una característica de mi propio ser. Cada hombre representa al otro; una representación que no se realiza por algo distinto en la imaginación sino por lo que es y hace (132). Tenemos -

aquí expresada la quintaerencia de la concepción democrática de Marx el poder legislativo no es entonces un poder "representativo" en - el sentido de que unos pocos representen a "muchos" individuos o - de que muchas singularidades participen en cuanto individuos. Lo - que confiere el auténtico valor a la democracia es la adopción por parte de los individuos del punto de vista de la totalidad, de su - participación en cuanto individuos sino en cuanto todos lo cual su - pone la realización de una actividad que cubra una necesidad social. En este caso cada uno es representante de los otros por su función porque satisface una necesidad social y en consecuencia representa al género. Cada hombre en cuanto perteneciente al género humano y no en cuanto individuo, es representante del otro hombre, por lo que es y por lo que hace. El ser hombre está íntimamente ligado a su ha - cer; sólo si el hombre trabaja para satisfacer una necesidad social, si trabaja para el género humano en lugar de hacerlo para la satis - facción de sus propias necesidades individuales, puede ser llamado hombre y considerado como representante de los otros hombres. Como dice Marx: "la esencia de la "personalidad particular" no es su bar - ba, su sangre o su naturaleza física abstracta sino su cualidad so - cial (133).

En resumen podríamos decir que desde un punto de vista prác - tico Marx reivindica para todos los individuos de la sociedad civil los derechos democráticos de participación, el derecho de sufragio activo y pasivo. Este reconocimiento de los derechos democráticos es un requisito previo pero insuficiente para la superación de la so - ciedad civil. En este sentido dice Marx: "La reforma electoral es - pues dentro del Estado político abstracto la exigencia de su diso - lución, así como el de la disolución de la sociedad civil" (134.). La reforma electoral es pues una petición de disolución del Estado político abstracto pero no su disolución efectiva. Esta vendría de

da solamente por la democracia real, por la actividad genérica de cada uno de los individuos de la sociedad.

Los derechos democráticos constituirían el requisito básico para la legitimación de los demás derechos subjetivos, toda vez que mediante ellos las leyes adquirirían un carácter racional. La principal característica de la democracia, aquello que le otorga su valor no es tanto el que la constitución y las leyes sean la autodeterminación del pueblo, como la presunción de racionalidad en la voluntad popular. En este sentido dice Marx: "Si por Constitución se entienden las determinaciones generales, las determinaciones fundamentales de la voluntad racional, es evidente que todo pueblo las tiene como hipótesis y han de constituir su credo político. Esto es propiamente cuestión de saber y no de querer. La voluntad de un pueblo se halla tan sujeta a las leyes de la razón como la voluntad de un individuo. En un pueblo irracional no se puede tratar en general de la organización racional del Estado" (135). La democracia no sería entonces el gobierno de una mera voluntad popular o voluntad de la mayoría sino de la voluntad racional del pueblo. La hipótesis de racionalidad establece unos límites a la voluntad popular que ésta no puede transpasar, fundamentalmente en su actividad legislativa. "El Poder legislativo -dice Marx- no crea la ley; sólo la descubre y formula" (136). En otra parte repetirá: "La función legislativa es la voluntad en su energía no práctica sino teórica. La voluntad no debe sustituir aquí a la ley, sino que trata de descubrir y de formular la ley real" (137). La ley real, la ley de la cosa, que en definitiva es la ley de la razón, debe constituirse en la ley del Estado. Según Marx entre la ley de la cosa y la definición legal no puede existir ninguna contradicción (138). Sólo si existe una armonización entre la ley de la cosa, y la definición legal puede hablarse de una ley del Estado racional y sólo así puede

hacerse realidad la afirmación hegeliana de que el Estado, la razón consciente de sí, es la suprema realización de la libertad. (139).

CAPITULO 62

- 1) RJAZANOV atribuye al período de Kreuznach toda la redacción de la Crítica. Landshut y Mayer seguidos por Lewalter, retrasan la composición de la obra al período Abril 1841-1842, y D. Cantimori propone una solución intermedia fechando el comienzo de la obra en el 41-42 y el final en Agosto de 1843. Sobre las distintas argumentaciones de estos autores vid. ROSSI, El joven Marx, trad. de Rosario de la Iglesia, Madrid (Alberto Corazón), 1971, pp. 145 y ss. ROSSI parece inclinarse por las tesis de Rjazanov cuando dice: "En resumen, para una consideración orgánica de esta primera obra importante de Marx, es necesario tomarla tal como está y considerarla escrita de una tirada cuando el mismo Marx dice que lo ha hecho", en Op. cit., p. 152. Por lo demás es interesante el análisis global de la Kritik hecho por Umberto CERRONI, "La Crítica de Marx a la Filosofía hegeliana del Derecho Público", en Marx el Derecho y el Estado, Introducción y selección de J.R. CAPELLA, Barcelona (Oikos-tan), 1969, pp. 7 y ss.
- 2) ROSSI, El joven Marx, Op. cit. (nota anterior), p. 146.
- 3) A. CORNU, Op. cit., T. II, p. 285.
- 4) Sobre la influencia general de Feuerbach sobre Marx, vid. la obra de R. MONDOLFO, Marx y marxismo, trad. M.H. Alberti, México (F.C.E.), 1975.
- 5) Mario DAL PRA, La dialéctica en Marx, trad. de F. Moll-Camps, Barcelona (Martínez Roca), 1971, p. 61.
- 6) Si bien en una carta a Ruge de 13 de Marzo de 1843, le expresaba sus reservas con respecto a esa obra: "En el único punto en que me aparto de los aforismos de Feuerbach -dice- es el de que en mi opinión asigna demasiada importancia a la naturaleza y no lo suficiente a la política" MEW 27, p. 417.
- 7) L. FEUERBACH, Fragmente zur Charakteristik meines philosophischen curriculum vitae, en Gesammelte Werke T. 10, p. 155, cit. por A. Schmidt, Feuerbach o la sensualidad emancipada, trad. de Julio Carabaña, Madrid (Taurus), 1975, p. 92.
- 8) L. FEUERBACH, Tesis provisionales para la reforma de la filosofía, trad. Eduardo Subirats Rüggeberg, Barcelona (Labor), 1976, p. 6.
- 9) Op. cit., p. 7.
- 10) Op. cit., p. 8.
- 11) Op. cit., p. 21.
- 12) A. SCHMIDT, Op. cit. (nota 7), p. 138.
- 13) FEUERBACH, Tesis..., p. 22.
- 14) Ibid.

- 15) Vid. nota 6.
- 16) A. CORNU, Op. cit., T. II, p. 103.
- 17) Cit. por ROSSI, La Izquierda hegeliana, trad. de Juan Antonio Méndez, Madrid (Alberto Corazón), 1971, p. 128.
- 18) Cit. por ROSSI, Op. cit. (nota anterior), p. 128.
- 19) Op. cit., p. 129.
- 20) Op. cit., p. 133.
- 21) Ibid.
- 22) Op. cit., p. 134.
- 23) Ibid.
- 24) Op. cit., p. 136.
- 25) Trendelenburg, Logische Untersuchungen, cit. por ROSSI, Op. cit., p. 78.
- 26) Op. cit., p. 79.
- 27) Cit. por ROSSI, Op. cit., p. 79.
- 28) Cit. por ROSSI, Op. cit., p. 81.
- 29) Cit. por ROSSI, Op. cit., p. 82.
- 30) Cit. por ROSSI, Op. cit., p. 83.
- 31) MARX, Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel, OME 5, p. 11
- 32) OME 5, p. 12, MEW 1, p. 209.
- 33) OME 5, p. 7, MEW 1, p. 205.
- 34) Mario DAL PRA, Op. cit. (nota 5), p. 76.
- 35) MEW 1, p. 209.
- 36) OME 5, 7 MEW 1, p. 206.
- 37) OME 5, p. 10 MEW 1, p. 208.
- 38) OME 5, p. 21 MEW 1, p. 216.
- 39) OME 5, p.8 MEW 1, p. 205.
- 40) OME 5, p. 111 MEW 1, p. 293.
- 41) Ibid, Ibid.
- 42) Ibid, Ibid.
- 43) Ibid, Ibid.

- 44) MEW 1, p. 296, no seguimos aquí la traducción de OME 5, p. 15.
- 45) Vid. OME 5, p. 8, MEW 1, p. 206.
- 46) OME 5, p. 8, MEW 1, p. 206.
- 47) Vid. OME 5, p. 7 MEW 1, p. 206.
- 48) OME 5, p; 110 MEW 1, p. 292.
- 49) Ibid, Ibid.
- 50) OME 5, p. 8. MEW 1, p. 206.
- 51) OME 5, p. 98 MEW 1, p. 282.
- 52) D. McLELLAN, Marx y los jóvenes hegelianos, p. 31.
- 53) A.CORNU, Op.cit. T.II, p. 64.
- 54) Vid. Notas 121 y ss. del Capítulo 4 de la Parte 2ª.
- 55) OME 5, p. 49 MEW 1, p. 241.
- 56) Ibid, Ibid.
- 57) OME 5, p. 50 MEW, 1, p. 242.
- 58) OME 5, p. 44, MEW 1, p. 237.
- 59) OME 5, p. 49 MEW 1, p. 241.
- 60) OME 5, p. 56 MEW 1, p. 247.
- 61) OME 5, p. 57 MEW 1, p. 247.
- 62) OME 5, p. 58 MEW 1, p. 248.
- 63) OME 5, p. 59 MEW 1, p. 249.
- 64) Vid. OME 5, p. 60, MEW 1, p. 250.
- 65) OME 5, p. 63 MEW, 1, p. 253
- 66) OME 5, p. 67 MEW 1, p. 256. Sobre la Crítica de Marx a la Burocracia, hay que tener presentes sus artículos de la Gaceta Renana, - principalmente el de las Instrucciones sobre la Censura y el de los viñadores del Mosela. Un estudio más detallado puede encontrarse en Manuel GARCIA PELAYO, Burocracia y Tecnocracia; el capítulo que lleva por título "La Crítica de la Burocracia en Marx y Engels", Madrid, (Alianza, 1974, pp. 131 y ss, también el libro de Víctor PEREZ DIAZ, Estado Burocracia y Sociedad civil Discusión Crítica, desarrollos y alternativas a la teoría política de Karl Marx, Madrid (alfahara), 1978.
- 67) HEGEL, Principios de la Filosofía del Derecho, Paragr. 300. Seguimos aquí en este apartado la traducción de Sánchez Vazquez, en la Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel, Madrid (Grijalbo) 1973.
- 68) OME 5, p. 76 MEW 1, 263.

- 69) HEGEL, Filosofía del Derecho, Paragr. 298 OME, p. 71 MEW 1, 260
- 70) OME 5, p. 72 MEW 1, p. 260.
- 71) HEGEL, Op.cit. Paragr. 301, OME 5, p. 77 MEW 1, p. 263.
- 72) OME 5, p. 78 (no seguimos la traducción) MEW 1, p. 265.
- 73) OME 5, p. 80 (seguimos la traducción de Sanchez Vázquez Op.cit. p. 81), MEW 1, p. 267.
- 74) OME 5, p. 81 (seguimos a S.V. Op.cit. p. 82) MEW 1, p. 268.
- 75) HEGEL, Op.cit. Paragr. 302, OME 5, p. 83 (seguimos a S.V. p.-82) MEW 1, p. 270.
- 76) OME 5, p. 84, traduce Stände por Cortes. Creemos que la traducción de Sánchez Vázquez por clases es más acertada aunque hay que recordar la ambivalencia del término Stände que sirve para -designar tanto a las clases políticas como a las clases de la sociedad civil. MEW 1, p. 270.
- 77) OME 5, pp. 89 y ss. MEW 1, po. 274 y ss.
- 78) OME 5, p. 100 MEW 1, p. 284
- 79) OME 5, p. 103 MEW 1, p. 287.
- 80) OME 5, p. 119 (Sánchez Vázquez Op.cit. 119) MEW 1, p. 300.
- 81) HEGEL, Op.cit. Paragra. 304.
- 82) OME 5, p. 120 (S.V. Op.cit. p. 121) MEW 1, p. 301.
- 83) HEGEL, Op.cit. Paragr. 306.
- 84) OME 5, p. 121 (S.V. Op.cit. p. 122) MEW 1, p. 302.
- 85) OME,5, p. 122 (S.V. Op.cit. p. 123) MEW 1, p. 303.
- 86) OME 5, p. 124 MEW 1, p. 304.
- 87) Ibid, Ibid.
- 88) OME 5, p. 126-27 MEW 1, p. 306.
- 89) OME 5, p. 127 MEW 1, p. 306.
- 90) OME 5, p. 131 MEW 1, p. 310.
- 91) OME 5, p. 132 MEW 1, p. 311.
- 92) OME 5, p. 138 MEW 1, p. 316
- 93) HEGEL, Op.cit. Paragr. 307.
- 94) Ibid.
- 95) OME 5, p. 139 MEW 1, p. 317
- 96) OME 5, p. 96 (Seguimos a S.V. P.96) MEW 1, p. 280.

- 97) OME 5, p. 142 (Seguimos a S.V. p. 142) MEW 1, p. 319. Marx dirá que las clases son el pueblo en miniatura. OME 5, p. 105.
- 98) HEGEL, Op.cit. Parag. 308.
- 99) OME, 5, p. 144 (seguimos a S.V. p. 144) MEW 1, p. 321.
- 100) OME 5, p. 81 (Seguimos a S.V. p. 82) MEW 1, p. 268.
- 101) Vid. OME 5, p. 81 MEW 1, p. 268.
- 102) OME 5, p. 135 MEW 1, p. 313.
- 103) OME 5, p. 33 (seguimos a S.V. p. 37) MEW 1, p. 228.
- 104) OME 5, pp. 96-97. En este caso no tomamos integramente la traducción pues creemos más adecuado traducir Diremption por ruptura, MEW 1, p. 281.
- 105) OME 5, p. 97 MEW 1, p. 281.
- 106) OME 5, p. 102, traducimos Bestimmtheit por determinabilidad, no por naturaleza MEW 1, p. 285.
- 107) OME 5, p. 102 MEW 1, p. 285.
- 108) OME 5, p. 40 MEW 1, p. 233.
- 109) OME 5, p. 161, MEW 1, 284.
- 110) OME 5, p. 101 MEW 1, p. 284.
- 111) OME 5, p. 101 MEW 1, 285.
- 112) OME 5, p. 101 MEW 1, p. 284
- 113) OME 5, p. 101 MEW 1, p. 285.
- 114) OME 5, p. 102 MEW 1, p. 285 Preferimos traducir Genuss por goce lugar de por consumo.
- 115) OME 5, p. 102 MEW 1, p. 285.
- 116) ROSSI, El joven Marx, p. 253.
- 117) OME 5, 102 MEW 1, 285
- 118) OME 5, p. 102 MEW 1, 285
- 119) Ibid.
- 120) OME 5, 103 MEW 1, 285
- 121) OME 5, 36-37 MEW 1, p. 231
- 122) OME 5, 37 MEW 1, 231
- 123) OME 5, 78 MEW 1, 265
- 124) OME 5, 37 MEW 1, 231.

- 125) OME 5, 46 aunque no seguimos literalmente la traducción MEW 1, 239.
- 126) OME 5, p. 131 MEW 1, 310 nos seguimos la traducción literal.
- 127) OME 5, p. 71-2 MEW 1, p. 260.
- 128) OME 5, p. 145 MEW 1, 322.
- 129) OME 5, p. 149 MEW 1, 326.
- 130) OME 5, p. 145 MEW 1, 322.
- 131) OME 5, 146 MEW 1, 323.
- 132) OME 5, 148 (no literal) MEW 1, 325.
- 133) OME 5, 26 MEW 1, p. 222.
- 134) OME 5, 149 (no literal) MEW 1, 327.
- 135) OME 5, 72 (no literal) MEW 1, 260.
- 136) OME 5, 72 MEW 1, 260.
- 137) OME 5, 148 MEW 1, 325.
- 138) OME 5, p. 70 MEW 1, p. 285.
- 139) Ibid.



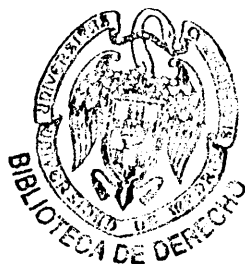
P A R T E I V

LA CRITICA DE MARX A LOS DERECHOS HUMANOS

La palabra de Libertad ha hecho millones de revolucionarios.

Sin duda: todos aquellos para los que la libertad era lo contrario de la palabra.

(NOVALIS - El Terror en las Letras)



CAPITULO I
SOBRE LA CUESTION JUDIA

Cambio de actitud.

En la Crítica a la Filosofía del Estado de Hegel, Marx al mostrar el caracter ilusorio de la superación de la sociedad civil en el Estado y establecer por tanto una radical separación entre ambos, llega a los umbrales de una crítica social y a vislumbrar el concepto de clase, pero sin desarrollar estos extremos. Entre el sistema del interés particular y el sistema del interés general no existe para Marx mediación posible. El sistema del interés general es de hecho un monopolio, una falsa generalidad, que deja en su forma inmediata al sistema de la particularidad. Sin embargo Marx no efectúa una crítica a fondo de la sociedad civil, se limita por ahora a decir y a desear que la posición social se determine no por el dinero y la cultura sino por el trabajo al que es preciso dar un contenido social o genérico a fin de constituir una auténtica generalidad empírica. Comentando estos resultados de la Kritik, dice ROSSI: "Sería superfluo subrayar el caracter decisivo de esta conclusión final de la Kritik que lleva a cabo de una forma positiva la crítica del Estado político abstracto reivindicando la sustitución de su plano, de sus problemas y de sus soluciones por el plano los problemas y las soluciones de la sociedad concreta. Es cierto que incluso en este plano existirían problemas ya que Marx no ha llegado todavía ni al materialismo histórico ni al socialismo científico, porque todavía está muy lejos de determinar las razones por las que la misma sociedad burguesa moderna permite y origina el carácter abstracto del Estado político: y en efecto en toda la Kritik parece dominar la idea de que la culpa de la separación entre Estado político y sociedad civil y del consiguiente caracter abstracto del Estado político e imposibilidad por parte de la sociedad civil de conferirse una existencia

política real y no ilusoria" es entera por así decir, del Estado y no, más bien de la sociedad civil" (1). Marx no ha logrado superar de forma clara y decidida el punto de vista de la sociedad en "estados" para adoptar el de su división en clases, no ha adoptado plenamente el punto de vista social y permanece aún en una actividad "política". En este sentido hay que interpretar las exigencias de Marx en la Kritik que van dirigidas a la consumación del estado político, a la obtención del sufragio universal y a la reforma electoral. Por otra parte, en lo que respecta a la relación entre propiedad privada y Constitución, aunque los juicios de Marx se refieren al mayorazgo, parece que sin grandes dificultades podría darse un paso más y enunciar ese juicio con carácter general.

La Cuestión Judía, escrita por Marx entre los meses de - Agosto y Septiembre de 1.843, va a romper las vacilaciones contenidas en la Kritik y sobre los logros teóricos de esta obra va a emprender una crítica del Estado político en su forma más desarrollada es decir tal y como aparecía concretada en Estados Unidos y Francia. Pero antes de analizar el sentido de esta crítica vamos a tratar, como una cuestión marginal aunque no por ello menos importante para nuestro tema, la actitud de Marx con respecto a los derechos de los judíos, cuestión que sirve de base a las consideraciones de tipo general contenidas en esta obra.

Marx y los derechos políticos de los judíos.

A primera vista podría parecer que en la Cuestión Judía, Marx adopta una postura de antisemitismo radical que por extrapolación podría indicar un desprecio por el reconocimiento de los derechos políticos o por la voluntad de liberación de las minorías nacionales.

Como dice R. MISRAHI: "...mientras Bauer reconoce el estado de opresión del pueblo judío, y pretende superar este estado mediante la supresión de la religión tanto cristiana como judía, Marx por el contrario, parece como si fuese indiferente a la opresión de los judíos y - se escandalizase sobre todo por su voluntad de liberación" (2). Marx al pretender un mundo sin judíos sería el continuador de Torquemada (3). ¿Qué hay de cierto en estas acusaciones?

La situación político-social de los judíos tanto en Alemania como en Francia estaba dominada por un espíritu antisemita que les sometía a importantes discriminaciones. Al hablar de Heinrich Marx ya señalamos algo respecto a la situación de los judíos alemanes, la cual llevó al padre de Marx a emprender la defensa, de sus correligionarios, aunque para hacerlo se viera precisado a convertirse al luteranismo. Efectivamente, los derechos políticos de los judíos en Prusia fueron sometidos a importantes restricciones establecidas por el Decreto de Napoleón de 1.808, por el que ni los abogados, ni médicos, magistrados o profesores universitarios podían desempeñar cargos. Así dice MISRAHI: "entre 1.815 y 1.825, un judío alemán, no puede pretender existir ni como ciudadano ni como hombre político" (4). En estos años bajo la influencia de la Santa Alianza se suceden las obras teóricas antisemitas como la de Frederick Rishs. Sobre la pretensión de los judíos de ser ciudadanos alemanes (1.815-1.816) y la de Fries, el peligro judío para el bienestar y el carácter de Alemania (1.816) (5), así como las acciones prácticas contra los judíos (6). La situación a partir de 1.830 no cambia sustancialmente y siguen los judíos sometidos a fuertes restricciones en el ejercicio de sus derechos políticos, como lo prueba la obra del judío Gabriel Riesser: Defensa de la igualdad de los derechos judíos contra la réplica del doctor Paulus (7). Según señala MISRAHI:

"...la actividad y la lucidez de un Gabriel Riesser, pone de relieve por contraste, la plena responsabilidad de Marx, ciego y sordo en el combate de los judíos alemanes por la libertad" (8).

El 5 de Mayo de 1.842, el ministro del interior del gobierno prusiano Rochow anuncia que su gobierno prepara una ley sobre los judíos. La polémica se intensifica entonces en la prensa. Numerosas peticiones, folletos, artículos, tratan del problema de la igualdad de derechos y de la emancipación de los judíos (9). En este clima hay que entender las obras de Bauer y la crítica de las mismas - realizada por Marx. Como dice MISRAHI: "No es posible comprender las polémicas que se desarrollan alrededor de los años 1.840 sobre la emancipación de los judíos entre las que aparece la obra antisemita de Marx, sin referirse a las fuentes culturales más lejanas y bastante arraigadas en la historia alemana, por las que Marx haya podido ser influido" (10). Entre estas fuentes, Misrahi cita a Kant y Fichte quienes habrían mantenido una actitud radicalmente antisemita; así Fichte refiriéndose a los judíos dijo: "No es posible otorgarles los derechos cívicos más que con una condición: cortarles la cabeza a todos la misma noche y darles una nueva que no contenga una sola idea judía" (11). A estas fuentes remotas habría que añadir - las más próximas de Feuerbach, Heine y Hess en quienes también se daba según Misrahi - una actitud antisemita o al menos de silencio ante los pogroms y persecuciones a los judíos (12).

Aparte de estas fuentes, Marx se encontraría situado - según MISRAHI- en una dialéctica afectiva que por medio de la identificación intelectual con el padre, le llevaría a odiar todo lo que fuera planteado como judío o religioso. Para este autor toda la Cuestión Judía de Marx no sería más que un estudio falso, pasional y no

marxista, animado del esfuerzo por demostrar que el odio a los judíos era una exigencia de la razón e incluso un deber. Este deber en Marx se mostraría con la fuerza fanática y loca de una ley trascendente expresiva de la justificación por interiorización y asunción del ejemplo dado por su padre convertido al protestantismo en medio de los pogroms antisemitas (13). En definitiva según Misrahi, Marx habría transformado su autoodio y su voluntad de autodestrucción en odio a los demás judíos (14).

La interpretación que Misrahi hace de Marx y de su anti-judaísmo, es cuando menos incompleta y unilateral. Es cierto que en Alemania existía una gran tradición antisemita; pero también lo es - que algunos de los autores que él expone como totalmente antisemitas no lo fueron tanto. En concreto Hegel, como ya vimos en su Filosofía del Derecho era partidario del otorgamiento de los derechos civiles a los judíos. Por otra parte, pese a su "conversión" al protestantismo, el padre de Marx realizó una importante defensa de los judíos y es de suponer que dado su carácter ilustrado y racionalista - su apostasía del judaísmo no le supusiera especiales conflictos internos, ni que su hijo los heredara. El antijudaísmo de los jóvenes hegelianos tendríamos que situarlo más bien en su ateísmo, en la concepción de la religión como una carencia extensible por tanto al judaísmo, en cuanto religión. En este sentido Hess en su estudio sobre la esencia del dinero publicado en 1.845 pero cuyo manuscrito fue con toda seguridad conocido por Marx, escribía: "En la historia de la zoología social, los judíos han tenido como misión desarrollar dentro del hombre al animal de presa; por fin han acabado de realizar esta tarea. El misterio del judaísmo y del cristianismo se ha revelado en el mundo moderno de los mercados judíos y cristianos" (15). Como vemos, Hess no atribuye a los judíos el monopolio de los merca-

dos y lo amplía a los cristianos, si bien como afirma su biógrafo Theodor Zlocisti: "los judíos han recibido también su patada de - parte de Hess" (16). En análogo sentido Heine afirmaba: "En los ju díos así como en los demás franceses, el oro es el dios del día y la industria la religión dominante... El dinero es el dios de nuestros días y Rotschild es su profeta" (17). El judío en estos autores apa rece más que en un sentido sociológico como una personificación resumidora de unos defectos comunes a toda la sociedad o a las religiones, tales como el culto al dinero, o el egoísmo, al que Feuerbach identifica con el judaísmo (18).

En este sentido habría que interpretar la obra de Marx, la cual en una primera lectura podría parecer fundamentalmente antisemita, aunque después de un análisis más detenido, se observa cómo lo - importante en ella son las consideraciones generales sobre el Estado y la sociedad, y no el antisemitismo que queda reducido a una mera anecdota. Elisabet de Fontenelle señala como Márx en 1.843 se mueve todavía en una perspectiva filosófica y esto hace que utilice catego rías como egoísmo, judaísmo etc. que constituyen el embrión de catego rías económicas. "Marx -dice FONTENELLE- no tenía en aquel momen- to, los medios de pensar el nuevo objeto que es el dinero, y cuando los tenga, el dinero será el único objeto en que piense. Hay que - comprender entonces cómo desplaza esta realidad apremiante e inconcebi ble, hacia alguna otra cosa como el egoísmo o incluso el judaísmo a fin de ejercer sobre temas ya trillados, con conceptos ya experi- mentados, la crítica decisiva para la cual no ha sido abierto aún - ningún ancho camino" (19). Para esta autora, el hecho de que con - posterioridad a 1.845, Marx olvide por completo el tema del judais- mo es una buena muestra de que en realidad para él nunca fue un tema importante (20). El mismo título de la obra de Marx Zur Judenfrage

avalaría la exactitud de esta tesis por cuanto la partícula Zur (a propósito de), expresa que la cuestión judía es un pretexto, y no - constituye el asunto principal de la argumentación marxista (21).

Por otra parte el antijudaismo teórico de Marx puede ser minimizado no sólo desde interpretaciones teóricas sino por su propia actitud práctica en favor de los derechos de los judíos. A este respecto hay que citar una carta de Marx a Ruge el 13 de Marzo de 1843 en la que decía: "Acabo de recibir la visita del presidente de la comunidad israelita local (Colonia), el cual me pide la redacción de una petición dirigida a la Secta en favor de los judíos. Lo haré. Cualquiera que sea el disgusto que me cause la creencia israelita, me parece que las opiniones de Bauer son demasiado abstractas. Hay que intentar producir el máximo de brechas en el Estado cristiano e introducir en él fraudulentamente la racionalidad tanto como podamos. Esto es lo que se debe intentar, y la indignación crece con cada protesta que se recibe" (22). Comentando esta carta de Marx, dice HIRSCH: "¿Qué hay que pensar de un adversario de los judíos que cualesquiera que fueran sus móviles y su repugnancia está dispuesto a mejorar sensiblemente el estatuto de los judíos?" (23). Evidentemente no puede afirmarse su carácter radicalmente antisemita o incluso genocida tal y como hace Misrahi. Una interpretación desapasionada podría descubrir en Marx una ambigüedad con respecto a la cuestión judía o incluso como ha señalado Hirsch un Marx de cuatro rostros: - Un Marx a veces semita, un Marx relativamente filosemita, un Marx "antisemita" y un Marx con veleidades antisemitas (24).

A continuación, una vez analizado el tema del judaismo, vamos a considerar el contenido de la cuestión judía, es decir aquello contenido en el Zur, que continúa la problemática de la Kritik.

El Estado secular y la sociedad civil.

En la Kritik, Marx tomó como objeto de estudio al Estado prusiano (o hegeliano) que aunque separado de la religión, no constituía aún un Estado plenamente político, es decir plenamente secular, ya que aparecía inspirado por una religión particular. En la concepción de Bauer se contienen argumentos similares a los que Marx expuso en algunos de sus artículos anteriores dirigidos contra el fundamento religioso del Estado y a favor de su fundamentación en principios racionales. Por esta razón es interesante constatar como la crítica de Marx a Bauer tiene el significado de una autocrítica y supone el inicio de un desplazamiento de la cuestión filosófica a la cuestión social, así como antes se realizó el desplazamiento de la teología a la filosofía.

Bauer aborda el problema judío enmarcándolo dentro del Estado cristiano. El Estado cristiano, está fundamentado sobre la religión cristiana, y en consecuencia sobre la irracionalidad, sobre una religión particular, de ahí que el derecho de sus instituciones sea expresión de un privilegio. "El Estado cristiano no conoce más que privilegios" (25). Al pretender la emancipación en el Estado cristiano el judío exige que ese Estado abandone su fundamento, su "prejuicio religioso", pero no puede hacerlo a no ser que renuncie él mismo a su condición religiosa, a la pretensión de exigir un Estado judío que también sería particular. En consecuencia para que el Estado fuese encarnación de la totalidad, de la generalidad, para que su fundamento fuera racional, y no particular el Estado debería tener un fundamento secular, y solo así el derecho podría ser un derecho general en lugar de un privilegio. El planteamiento del problema como vemos es el mismo que el que Marx había realizado en sus primeros artículos de la Gaceta Renana. "Bauer -dice MARX- exige

así, por una parte que el judío abandone el judaísmo y en general que el hombre abandone la religión, si quiere emanciparse políticamente. Por otra parte en consecuencia la supresión política de la religión es para él la supresión de la religión simplemente. Un Estado que presuponga la religión, no ha llegado a ser aún Estado verdadero, real" (26). Sin embargo el defecto fundamental del planteamiento de Bauer según Marx es el de considerar la cuestión judía dentro del Estado cristiano, "la falta de Bauer es que solo somete a crítica el "Estado cristiano" (27). Marx por el contrario considera que "Según el Estado en que se encuentra el judío, la cuestión judía cobra una fisonomía diferente" (28).

En Alemania la cuestión judía es una cuestión puramente teológica, dado que no puede hablarse de Estado político, la discusión sobre las libertades del judío es una discusión teológica sobre el fundamento del Estado, el emancipador es un teólogo (29).

En Francia aunque no existe un Estado cristiano existe de hecho una religión de la mayoría que toma la apariencia de una religión de Estado, por esta razón la relación de los judíos con ese Estado es de una oposición meramente teológica (30).

"Sólo en los Estados libres de Norteamérica -por lo menos en una parte de ellos- pierde la cuestión judía su significación teológica para convertirse en una cuestión realmente profana. Sólo allí donde el Estado político existe en toda su madurez puede perfilarse específica y distintivamente la relación del judío, y en general del hombre religioso, con el Estado político, o sea la relación entre religión y Estado" (31). Es decir que Marx va a plantear todos los problemas críticos que antes planteó en relación con el Estado pr-

siano, en relación con Estados Unidos, prototipo de la realización política donde existe el sistema representativo y el sufragio está extendido, donde existe separación entre religión y Estado. Ahora bien, para la crítica del prototipo de Estado político, hemos de tener en cuenta los datos de hecho de los que Marx disponía para la caracterización de los Estados libres de América del Norte. En este sentido, disponemos sólo de tres fuentes citadas: "Sin embargo -dice MARX- Norteamérica es el país más religioso como afirman unánimemente Beaumont, Tocqueville y el inglés Hamilton" (32). Son estos tres autores en los que se apoya Marx para hacerse una idea de la sociedad americana y realizar su crítica. Por esta razón vamos a hacer una breve referencia a los mismos:

Hamilton: Oficial escocés que se embarcó para América en 1.831, su obra Men and Maneers in America fue leída y reseñada por Marx que la cita dos veces en la Cuestión Judía. Aparte de la primera cita en la que se refiere al carácter religioso de los habitantes de Norteamérica, Hamilton compara a los habitantes de Nueva Inglaterra con los escoceses y encuentra que los dos pueblos tienen el mismo grado de amor por el orden y sentimientos religiosos (33).

En otro lugar, Marx da la razón a Hamilton cuando al analizar la supresión del carácter censitario del sufragio activo y pasivo, dice: "La masa ha triunfado sobre los propietarios y sobre la riqueza monetaria" (34).

Por último Marx recoge en su cita más larga de Hamilton, la descripción que éste hace de la sociedad de Nueva Inglaterra: "La gente de Nueva Inglaterra, piadosa y libre políticamente, es una especie de Laoconte, que no hace ni el más mínimo esfuerzo por librarse de las serpientes que lo atenazan. Su ídolo es Mammon. No

solo le adoran con sus labios sino con todas las fuerzas de su cuerpo y su psique. A sus ojos el mundo es como la Bolsa..." (35).

Beaumont: Amigo de Tocqueville que visitó con éste América de Mayo de 1.831 a Febrero de 1.832. En 1.835, publicó sus impresiones sobre lo que había visto y oído en un libro titulado María o la esclavitud en los Estados Unidos, cuadro de costumbres americanas, el cual fue también utilizado por Marx que al igual que en el caso de Hamilton, hace dos citas: una para referirse al carácter religioso de los americanos y otra para describir su afición a los negocios.

La primera dice así: "En los Estados Unidos no hay ni religión de Estado ni religión declarada mayoritaria ni preeminencia de un culto sobre otro. El Estado es ajeno a todos los cultos. Incluso hay algunos Estados de Norteamérica en que "La Constitución no impone creencias religiosas ni la práctica de un culto como condición de los privilegios políticos". Con todo "en los Estados Unidos no se cree que un hombre sin religión pueda ser un hombre honrado" (36).

La segunda: "La dominación de hecho del mundo cristiano por el judaísmo ha alcanzado en Norteamérica la expresión inequívoca y corriente de que incluso la predicación del Evangelio, el magisterio eclesiástico se ha convertido en un artículo comercial y el comerciante en quiebra hace con el evangelio lo que el evangelista enriquecido con sus negocios. Ahí donde le veis, al frente de una respetable congregación, primero fue comerciante..." (37).

Tocqueville: Aunque Marx solo cita el nombre de Tocqueville sin hacer referencia alguna a su obra De la Democracia en América, es muy probable que la leyera (38). Concretamente en el libro II de la

Democracia en América, la interpretación de la realidad socio-religiosa que hace Marx de los Estados de América del Norte tiene su plena confirmación. Tocqueville considera la Religión como una realidad en los pueblos democráticos: "La mayor parte de las religiones no son sino medios generales, simples y prácticos, de enseñar a los hombres la inmortalidad del alma. Esta constituye la principal ventaja que un pueblo democrático obtiene de las creencias y lo que las hace más necesarias en tal pueblo que en los demás..." (39). Cuando la religión resulta destruida en un pueblo, la duda se apodera de las regiones más altas de la inteligencia y medio paraliza a todas las demás" (40). Los norteamericanos no solo siguen por interés su religión, sino que sitúan en este mundo el interés que se puede tener en seguirla. En la Edad Media, los sacerdotes no hablaban sino de la otra vida; apenas se preocupaban de probar que un cristiano sincero puede ser feliz en este mundo.

Los predicadores norteamericanos, sin embargo, se dirigen sin cesar a la tierra y con dificultad apartan de ella sus miradas. Para conmover mejor al auditorio le hacen ver, cada día, de qué modo las creencias religiosas favorecen la libertad y el orden público y frecuentemente resulta difícil saber, al oírlos, si el objeto principal de la religión consiste en procurar la eterna felicidad en el otro mundo o el bienestar en éste (41).

Aunque estas últimas citas de Tocqueville no las recoge Marx, se encuentran muy en la línea de sus anteriores citas sobre Hamilton y Beaumont. Posiblemente, como ha señalado Hirsch, Marx ha omitido en estos autores otras citas en las que la religión no sale tan mal parada ni tan ligada a intereses de tipo económico. Pero lo que nos interesa apuntar es a la vista de estas citas, la idea que

Marx se hacía del Estado y de la sociedad norteamericana. En primer lugar ya vimos que consideraba a los Estados de Norteamérica como mo délicos, como suprema realización del Estado político y de la independen cia del Estado con respecto a la religión, de la eliminación a ni vel de Estado de todo fundamento religioso. Sin embargo existía pa-
ra Marx a la vista de las citas expuestas un lado oscuro en los Estados de Norteamérica, en donde la religión se hallaba en toda su ener-
gía y vitalidad (42). La existencia de la religión que en el Estado
se demostró como una falsa fundamentación, se muestra ahora en los
particulares como un defecto, como una carencia. La religión pasa
entonces de su función fundadora, a ser un síntoma de un defec-
to más profundo. "La religión -dice MARX- ya no es para nosotros el
fundamento sino sólo el fenómeno de los límites que presenta el mun-
do" (43). La existencia de este defecto consiste no solamente (se-
gún una crítica feuerbachiana) en la alienación del hombre en el Ser
de Dios, en una alienación religiosa, sino también en la conexión
existente entre la religión y los burdos intereses económicos, el
afán de lucro y el de comercio. Es aquí donde se manifiesta el ju-
daísmo como religión arquetípica de la sociedad burguesa, y así se es
tablece la identidad, sociedad burguesa-judaísmo. "...el monoteis-
mo del judío es en realidad el politeísmo de las muchas necesidades,
un politeísmo que convierte en objeto de la ley divina hasta el re-
tete. Las necesidades prácticas, el egoísmo, son el principio de
la sociedad burguesa y se destacan en toda su pureza, tan pronto la
sociedad burguesa ha terminado de dar a luz al Estado político. El
Dios de las necesidades prácticas y el propio interés es el dinero.
El dinero es el celoso Dios de Israel, que no tolera otro dios a su
lado. El dinero envilece a todos los dioses de los hombres y los
transforma en una mercancía. El dinero es el valor general de todas
las cosas constituido en sí mismo... El Dios de los judíos se ha

profanizado, se ha convertido en el Dios de este mundo. La letra de cambio es el Dios real de los judíos. Su Dios no es más que esa letra ilusoria" (44). Más tarde Marx realiza una sublimación del judaísmo al cristianismo y señala que. "El judaísmo alcanza su apogeo con la perfección de la sociedad burguesa, pero la sociedad burguesa no llega a su perfección más que en el mundo cristiano. Sólo bajo el dominio del cristianismo, que convierte en extrínsecas al hombre todas las circunstancias nacionales, naturales, éticas, teóricas, podía separarse totalmente la sociedad burguesa de la vida del Estado, desgarrar todos los vínculos que unen la especie humana, sustituir--los por las apetencias del propio egoísmo y disolver el mundo de los hombres en un mundo de individuos atomizados y enfrentados hostilmente" (45).

Observamos entonces como a través de la identificación religión-carencia-judaísmo-cristianismo-sociedad burguesa, tenemos un paralelismo entre la esfera del Estado independiente de la religión, y la sociedad en donde la dependencia de la religión se traduce en una adoración del Dios secularizado, el dinero y del interés particular. Precisamente la subsistencia de la religión, como cristianismo es la que consume la separación de la sociedad burguesa de la vida del Estado. Mientras que el Estado por ejemplo declara irrelevante la propiedad desde el punto de vista político, al suprimir el sufragio censitario, las diferencias reales y de hecho de propiedad siguen subsistiendo. "El Estado suprime a su modo las diferencias de nacimiento, estamento, cultura, ocupación, declarándolas apolíticas, proclamando por igual a cada miembro del pueblo partícipe de la Soberanía popular sin atender a esas diferencias, tratando todos los elementos de la vida real del pueblo desde el punto de vista del Estado. No obstante el Estado deja que la propiedad privada, la cul-

tura, las ocupaciones actuen a su modo y hagan valer su ser específico. Muy lejos de suprimir estas diferencias de hecho, la existencia del Estado las presupone, necesita oponerse a estos elementos suyos para sentirse como Estado político e imponer su generalidad" (46).

La separación entre el Estado político y la sociedad civil que Marx considera ahora en el modelo norteamericano, traducida al lenguaje hegeliano quiere decir que el sistema del interés particular no ha sido superado ni suprimido por el sistema del interés general, sino que ambos sistemas aparecen como irreconciliables y contrapuestos. El Estado trata de imponer su propia generalidad, pero se trata de una generalidad ficticia al no incorporar los elementos particulares. No existe en definitiva una mediación entre ambos sistemas. Así como en la Kritik Marx parecía considerar el sufragio universal, la reforma electoral, y la plenitud de derechos políticos, como elementos mediadores frente a las falsas mediaciones hegelianas, aquí rechaza también aquellas mediaciones. Aunque mediante la instauración del sufragio universal, los no propietarios se convirtiesen en legisladores de los propietarios, la propiedad privada, el interés particular, no sería superado (47).

La consecución de los derechos políticos deja intacta la particularidad, el egoísmo y el sistema de las necesidades que rigen en la sociedad burguesa. Por esta razón, y teniendo en cuenta los ideales barruntados en la Kritik e incluso en sus artículos anteriores que caracterizaban al hombre por su cualidad social, y al Estado como expresión de lo racional y de lo general, Marx va a proceder a una crítica del Estado político. En una carta a Ruge de Septiembre de 1.843, es decir de la misma época en que redactaba la Cuestión Judía, Marx a pesar de reconocer que el Estado político "encerraba

en sus formas modernas las exigencias de la razón", señalaba también las constantes contradicciones "entre su definición ideal y sus presupuestos reales" (48). "A partir de este conflicto del Estado político consigo mismo -dice MARX- se puede desarrollar la verdad social. Lo mismo que la religión resume las luchas teóricas de la Humanidad, el Estado político resume sus luchas prácticas. O sea, que el Estado político exprese dentro de los límites de su forma "sub specie rei publicae", todas las luchas, apetencias y verdades sociales" (49).

Si el papel del crítico consiste en primer lugar en justificar la superioridad del sistema representativo sobre el sistema de estamentos (labor que hizo Marx en la Kritik), debe tratar también en segundo lugar de "elevar el sistema de su forma política a su forma general, haciendo valer su verdadero significado de fondo" (50). Es en realidad esta segunda crítica lo que Marx pretende llevar a cabo en la Cuestión Judía. Una vez constatada la oposición irreconciliable entre el Estado político y la sociedad civil en el Estado representativo, Marx no se conforma como Bauer o Hegel con reconocer la "necesidad de la sociedad burguesa" (51), sino que pretende combatir y criticar en sus mismas raíces el sistema del egoísmo y del interés particular. De esta forma, se produce en Marx un desplazamiento del terreno político al social. Desvalorizados los elementos mediadores del Estado político o representativo, Marx va a señalar como su único elemento mediador entre lo particular y lo universal, la representación en su verdadero significado profundo es decir la realización de un trabajo genérico, que satisfaga una necesidad social tal como lo expresó en su crítica a la Filosofía del Estado de Hegel.

Como señalaba ROSSI, refiriéndose a la Cuestión Judía: "Marx es ya plenamente consciente del hecho de que la crítica del Estado político que ha llevado a cabo en su obra contra Hegel, le ha remitido al terreno social, a la "verdad" social, es decir, al socialismo como

instancia de la abolición de la propiedad privada en general..."

(52). Así llegamos a enmarcar la Cuestión Judía en la cuestión más general de la separación entre el Estado político y sociedad burguesa: "La contradicción en que se encuentra el fiel de una religión particular con su ciudadanía no es más que una parte de la general contradicción laica entre el Estado político y la sociedad burguesa (53).

Los Derechos Humanos en la Cuestión Judía.

Al fundamentar su negativa para la concesión de los derechos generales del hombre a los judíos, Bauer dice lo siguiente:

"La idea de los derechos humanos no fue descubierta por el mundo cristiano hasta el siglo pasado. No se trata de una idea innata; al contrario, sólo se conquista en la lucha con las tradiciones históricas en que el hombre ha venido siendo educado. Por eso los derechos humanos no son un don de la naturaleza o dote de la historia, sino el precio de la lucha contra la casualidad del nacimiento y contra los privilegios que la historia ha ido pasando hasta ahora de generación en generación: Son resultado de la cultura y sólo puede poseerlos aquel que se los ha ganado y merecido" (54).

Esta breve consideración sobre la idea de los derechos humanos nos muestra muchas coincidencias con la fundamentación dada por Marx en sus anteriores obras. Los derechos humanos no pueden fundamentarse en el azar de la naturaleza, en el nacimiento, ni en los derechos históricos entendidos como privilegios, habían de fundarse según Marx en la racionalidad del Estado, que descansaba en definitiva en la ley de la Cosa. Bauer por el contrario parece querer fundamentar los derechos humanos en el sujeto, en su racionalidad.

Los derechos humanos son resultado de la cultura (Bildung), hay que conquistarlos y merecerlos, sólo puede disfrutarlos el individuo que se hace hombre, que se eleva a la racionalidad, y renuncia a las particularidades que limitan esa racionalidad. En consecuencia el judío, o el cristiano al anteponer su ser judío o cristiano a su ser humano, no pueden ni recibir ni otorgar los derechos del hombre; por el contrario, sus derechos serían derechos del cristiano o del judío, en otras palabras: privilegios. (55).

Bauer en definitiva, pretendería la construcción de un Estado humano y racional en forma muy próxima a la de los jóvenes hegelianos, y a la mantenida por el propio Marx. Sin embargo Marx ha cambiado de perspectiva, ya no toma los derechos humanos desde el punto de vista de su concepto, de su idea sino de su realidad. Al situarse frente a Bauer, dice: "¡Consideremos por un instante los llamados derechos humanos, y precisamente en su forma auténtica, la que poseen entre sus descubridores, los norteamericanos y los franceses!" (56). Pasemos pues a considerarlos teniendo presentes las consideraciones que hicimos sobre la sociedad norteamericana; sólo así, teniendo en cuenta la realidad social queda delimitado el sujeto de esos derechos no como hombre sino como bourgeois y citoyen.

Bourgeois y citoyen: En la Kritik vimos como la separación entre Estado y sociedad civil, tenía como correlato la escisión del hombre en Bürger y Staatsbürger. En la Cuestión Judía, esta separación continúa pero bajo una forma más matizada. Marx ha ratificado sus argumentos sobre la separación de Estado y la sociedad civil y ha penetrado con mayor profundidad en la entraña de esta última. En el individuo la separación Estado-sociedad civil se concreta en una división cuyos extremos son traducidos al francés como bourgeois y cito-

yen aunque Marx sigue empleando para este último el término Staatbürger o ciudadano del Estado. Veamos ahora el contenido de ambos sujetos.

"El Estado político perfecto -dice MARX- es por esencia la vida del hombre a nivel de especie en oposición a su vida material. Todos los presupuestos de esta vida egoista siguen existiendo fuera del ámbito del Estado, en la sociedad burguesa, pero como propiedades de ésta. Allí donde el Estado político ha alcanzado su verdadera madurez, el hombre lleva una doble vida no solo en sus pensamientos, en la conciencia, sino en la realidad, en la vida: una vida celeste y una vida terrena, la vida en la comunidad política en la que vale como ser comunitario, y la vida en la sociedad burguesa en la que actúa como hombre privado, considera a los otros hombres como medios, él mismo se degrada a medio y se convierte en juguete de poderes ajenos" (57). El hombre en cuanto ciudadano del Estado es el hombre generoso, el ser comunitario que trabaja para el género, que lleva una vida genérica en la que los otros hombres aparecen como los únicos fines de su actividad; es en definitiva el ámbito celeste en el que se realiza el interés general. El hombre en cuanto bourgeois o sujeto de la sociedad burguesa, está regido por las leyes que dominan a ésta, es el hombre privado y egoista que trabaja exclusivamente para su propio enriquecimiento y provecho, en busca del logro de su interés particular para lo cual considera a los otros hombres como simples medios. El prototipo de sujeto de la sociedad burguesa es el judío en quien se resumen todos los atributos del bourgeois; su religión monoteísta y egoísta (como demostró Feuerbach) al secularizarse ha dado origen al Dios de la sociedad burguesa: el dinero. La adoración del dinero conlleva toda una serie de medios tales como la usura, el chalaneo, etc. que permiten afirmar que en el ju

dío y en el judaismo se encuentra presente un elemento antisocial de caracter general (58).

¿Cual es la relación que existe entre el bourgeois o judío y el citoyen? Para Marx es la de una separación absoluta e inconciliable, la misma que existe entre el Estado político y la sociedad burguesa. El hombre privado no es superado o anulado por el hombre político por la sencilla razón de que éste es inexistente e irreal, carente de contenido. En el ciudadano según Marx, "...el hombre se hace valer como ser genérico, es el miembro imaginario de una soberanía imaginaria, su real vida individual le ha sido arrebatada, sustituida por una generalidad irreal" (59). Por el contrario el sujeto de la vida real, es el hombre privado, judío o bourgeois. "Para el hombre en cuanto bourgeois su vida en el Estado o es mera aparición o una momentánea excepción contra la esencia y la regla". Ciertamente el burgués como el judío permanecen solo de forma sofística en la vida del Estado, así como el citoyen permanece sólo de forma sofística en el judío o en el burgués. Pero esta sofística no es personal. "Es la sofística del mismo Estado político" (60). Se comprueba entonces como según Marx, la generalidad del citoyen es ilusoria, y su superación del bourgeois, meramente sofística. Cualquiera que sea el contenido del Estado político los individuos quedan sustraídos a sus determinaciones, y sometidos únicamente al contenido de su propia actividad. De esta forma adquieren sentido las siguientes ~~oposiciones~~ establecidas por Marx: (61)

bourgeois citoyen o Staatsbürger
hombre religioso ... citoyen
comerciante citoyen
jornalero citoyen
terrateniente citoyen

individuo de carne y hueso citoyen
miembro de la sociedad burguesa.. piel de león política
tierra cielo

Del análisis de estas oposiciones comprobamos como las diferencias sociales, las particularidades que determinan al individuo son violentamente suprimidas en la esfera política, son negadas de una forma abstracta, pues el individuo viviente, de carne y hueso, continua idéntico pese al recubrimiento de piel de león. En consecuencia, al mostrar la condición ilusoria y celeste del hombre en cuanto ciudadano, Marx puede realizar la identificación hombre real = bourgeois que va a servir para reconocer al derecho del hombre como derecho del bourgeois (62).

Derechos del hombre y del ciudadano.

Al considerar los derechos humanos en su expresión auténtica, bajo la forma que tienen en sus descubridores franceses y americanos, Marx distingue, claramente dos tipos de derechos:

"Una parte de estos derechos humanos -dice MARX- son derechos políticos, derechos que solo pueden ser ejercidos en comunidad con otros. Su contenido es la participación en la comunidad, y precisamente en la comunidad política, en el Estado. Se incluyen bajo la categoría de la libertad política, de los derechos del ciudadano" (Staatbürger)" (63). Acabamos de analizar el significado que en Marx tiene el sujeto de tales derechos. El ciudadano es el hombre con un punto de vista genérico, que participa en la construcción de la generalidad social. Marx no cita ningún artículo concreto de las Declaraciones de derechos francesas o americanas que se refiera en concreto a los derechos del ciudadano, tales como, la libertad de

expresión, de impresión, o de palabra, derecho de participar en la fijación de las contribuciones públicas etc. Pero aunque Marx no se refiera en concreto a estos artículos, sí lo hace indirectamente con respecto al derecho de participación, enunciado en el Art. 6 de la Declaración de 1.789 y Art. 29 de la Declaración de 1.793, que se refieren al derecho reconocido a todos de concurrir a la formación de la Ley, y a ser elegido según su capacidad sin otra distinción que la de sus virtudes o talentos. "El Estado -dice MARX- suprime a su modo las diferencias de nacimiento, estamento, cultura, ocupación, declarándolas apolíticas, proclamando por igual a cada miembro del pueblo partícipe de la soberanía popular sin atender a esas diferencias, tratando todos los elementos de la vida real del pueblo desde el punto de vista del Estado" (64). Pero como hemos tenido ocasión de constatar, esa igualdad de todos en la esfera política, la confusión de sus particularidades en el concepto de ciudadano, era para Marx puramente ilusoria. El ciudadano suponía la supresión política pero irreal de las diferencias sociales realmente existentes. Por esta razón los individuos participarían en la vida política en tanto que comerciantes, judíos, jornaleros, terratenientes, dominados por un punto de vista particular, y no en tanto que ciudadanos. El carácter irreal de los derechos del ciudadano concebidos como derechos de participación vendría demostrado por la existencia ilusoria del ciudadano. El sistema de participación en la forma de sufragio universal, juega aún con criterios cuantitativos y a lo sumo puede llegar (en palabras del Marx de la Kritik) a la participación de todos en tanto que individuos pero no a la de los individuos en tanto que todos. El ciudadano en su expresión más genuina, sería el individuo dominado por el punto de vista de la totalidad pues como dice Marx "El Estado político perfecto es por esencia la vida genérica del hombre" (65) pero está fuera de duda para Marx que esa vida

genérica es imaginaria en los Estados que como el francés o el norte americano proclaman el reconocimiento de los derechos del ciudadano.

Examinados los derechos del ciudadano, quedan ahora por estudiar la otra parte de los derechos humanos: les droits de l'homme en sentido estricto, y del mismo modo que en los primeros procedemos ahora a preguntarnos sobre el sujeto de esos derechos. "Les droits de l'homme, los derechos humanos, se distinguen en cuanto tales de los droits du citoyen, los derechos políticos ¿Quién es -pregunta MARX- ese homme distinto del citoyen? Ni más ni menos que el miembro de la sociedad burguesa. ¿Por qué se le llama "hombre", hombre a secas? ¿Por qué se llaman sus derechos, derechos humanos? ¿Cómo explicar este hecho?" (66). Las respuestas a estos interrogantes vienen dadas por cuanto dijimos al desarrollar los conceptos de bourgeois y citoyen; allí llegamos a la conclusión de que para Marx los conceptos de hombre real y bourgeois eran identificables, y en consecuencia los derechos del hombre eran derechos del bourgeois. Esta identificación viene confirmada por el estudio detallado de los derechos del hombre expuestos en las Declaraciones de Derechos francesas. Comenzando por el Art. 2 de la Declaración de 24 de Junio de 1.793 que enumera como derechos naturales e imprescriptibles del hombre la igualdad, la libertad, la seguridad y la propiedad, Marx desgrana uno a uno el contenido de estos derechos desvelando su carácter burgués y egoísta.

a) Libertad - Según el Art. 6 de la Declaración de 1.793 "la libertad es el poder que pertenece al hombre de hacer todo lo que no dañe a los derechos de los demás". O según la declaración de los derechos humanos de 1.791 "la libertad consiste en poder hacer todo lo que no perjudique a otro" (67). Estas definiciones mantienen

un concepto individualista de la libertad en cuanto consideran al hombre como mónada aislada, desvinculado de los demás. El derecho humano de libertad -dice MARX- es "el derecho del individuo limitado a sí mismo" (68). Marx hace aquí un juego de palabras. En lugar de considerar como límites de la libertad individual, la ley o la libertad de los demás, entiende que la verdadera limitación de la libertad consiste en la clausura en sí misma; el individuo encerrado en sí mismo tiene unos límites más estrechos y en consecuencia es menos libre que aquel cuyos límites son los del género.

b) Propiedad - La concreción del derecho humano de la libertad entendido en sentido individualista, es el derecho humano de la propiedad privada. Marx recoge del Art. 16 de la Constitución de 1.793 la definición del derecho de propiedad. Según este artículo "El derecho de propiedad es el que corresponde a todo ciudadano de disfrutar y disponer a su arbitrio de sus bienes, de sus ingresos, del fruto de su trabajo y de su industria" (69). Marx subraya la expresión "à son gré" para resaltar el carácter individualista y egoista de la propiedad. Se trata de la misma crítica que realizó en la Kritik, solo que ahora en vez de aplicarse con exclusividad al mayorazgo, se extiende a toda la sociedad y en concreto al bourgeois. A la propiedad del bourgeois se le han contado los nervios sociales, se la ha desvinculado de los demás hombres, del interés general y se la ha convertido en el "derecho del propio interés" (70).

c) Igualdad - Tomada en su significación no política, (ya hemos visto antes al hablar del ciudadano, el significado político de la igualdad), l'egalité -dice MARX- se reduce a la igualdad de la liberté, es decir que "todos los hombres en cuanto tales son vistos por igual como mónadas independientes" (71). Al ser subrayada la

independencia y el arbitrio individuales la igualdad se convierte en una desigualdad de hecho, engrosada por el propio egoismo. La liberté no hace más que engendrar desigualdades y confirmar las ya existentes. Por esta razón la igualdad entendida únicamente como igualdad de todos (como mónadas) ante la ley es menospreciada por Marx y entendida como un derecho confirmatorio de la sociedad burguesa. Al estudiar el artículo de Marx sobre los hurtos de leña, vimos como para él, en el reino de la humanidad la desigualdad no era otra cosa que la refracción de colores de la igualdad (72). Esta primacia de la igualdad (real) sobre la liberté podría ser trasladada a la Cuestión Judía como la alternativa marxista a ese concepto burgués de l'egalité.

d) Seguridad - El Art. 8 de la Declaración de 1.793 decía: "La seguridad consiste en la protección acordada a cada uno de sus miembros para que conserve su persona, sus derechos y sus propiedades". "La seguridad -comenta MARX- es el supremo concepto social de la sociedad burguesa, el concepto de orden público la razón de existir de toda la sociedad es garantizar a cada uno de sus miembros la conservación de su persona, de sus derechos y de su propiedad" (73). Por esta razón el derecho humano de seguridad más que sacar a la sociedad burguesa del egoismo, supone la definitiva garantía de ese egoismo.

Tras el análisis de cada uno de los derechos humanos enunciados en el Art. 2 de la Declaración de 1.793, MARX concluye: "Ninguno de los llamados derechos humanos va por tanto más allá del hombre egoista, del hombre como miembro de la sociedad burguesa, es decir del individuo replegado sobre sí mismo, su interés privado y su arbitrio privado y dissociado de la comunidad. Lejos de concebir al

hombre como ser genérico, los derechos humanos presentan la misma vida genérica, la sociedad, como un marco externo a los individuos, como una restricción de su independencia originaria. El único vínculo que les mantiene unidos es la necesidad natural, apetencias e intereses privados, la conservación de su propiedad y de su persona egoista" (74). Los derechos humanos suponen pues para Marx la consagración y legitimación de las conductas antisociales del individuo celoso de su libertad entendida como independencia, que se considera a sí mismo como último fin al que ha de servir la sociedad entera. Existe una inversión de papeles con respecto a la situación que habría de seguir en un Estado que fuera la realización de una auténtica generalidad. Para la construcción de esta generalidad el individuo habría de actuar al servicio del hombre genérico es decir de la comunidad. Pero la generalidad que manifiestan los derechos humanos en su versión francesa, es una generalidad expresiva del privilegio. "El privilegio de la fe es un derecho humano general" dirá MARX refiriéndose a la libertad de religión reconocida en las Declaraciones francesas y americanas (75). Lo mismo cabría decir de los restantes derechos humanos, serían los derechos del hombre privado es decir privilegios bajo la forma ficticia de un derecho general.

Aparte de desvelar la identificación existente entre hombre y burgués, Marx quiere también descalificar el presunto carácter "natural" de los derechos humanos. "Les droits d l'homme -dice MARX- se presentan como droits naturels, porque la actividad consciente de sí se concentra en el acto político. El hombre egoista es el resultado pasivo, meramente dado por la disolución de la sociedad, objeto de la certeza inmediata y por tanto objeto natural" (76). Ya hemos visto anteriormente en la Kritik y en artículos anteriores como en Marx el concepto de natural tiene que ver con lo animal, con la ca-

rencia de libertad. Lo natural es aquello que se presenta con los caracteres de lo inamovible, como datos incontrovertibles que se sustraen al dominio y consciencia del hombre, el cual ante las leyes naturales se encuentra como un objeto pasivo dominado por el azar. Aplicado a los derechos humanos el término natural les confiere ese carácter de dato primario e incontrovertible. La única actividad consciente que la concepción de los derechos humanos (tal como se expresa en la Declaración) parece atribuir al hombre consiste en el acto político fundacional del Estado. Lo anterior a este acto político es puro dato de la naturaleza inamovible. De esta forma, para la revolución política que consuma el Estado político mediante la concesión de los derechos humanos, "la sociedad burguesa, el mundo de las necesidades, del trabajo, de los intereses privados, del derecho privado son la base en que se apoya, un último presupuesto y por consiguiente su base natural" (77). En definitiva al equiparar al bourgeois con el hombre natural, se le asume acríticamente y se le considera inmodificable. La consumación de la revolución política deja intacta la sociedad burguesa, la admite tal cual es sin someterla a crítica, revistiendo al hombre egoista con los atributos sagrados y eternos de la naturaleza.

Esta valoración del homme como hombre natural (que oculta tras él al bourgeois y al hombre egoista), hace que en las Declaraciones de Derechos se le superponga al ciudadano. "...el ciudadano -dice MARX- es declarado servidor del hombre egoista, el ámbito en que el hombre se comporta como comunidad queda degradado por debajo del ámbito en que se comporta como ser parcial..." (78). Estas afirmaciones se ratifican por los siguientes enunciados de las Declaraciones francesas: "El fin de toda asociación política es la conser-vación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre" (79).

"El gobierno se halla instituido para garantizar al hombre el disfrute de sus derechos naturales e imprescriptibles" (80).

Es decir que la vida política se declara como simple medio cuyo fin es la vida de la sociedad burguesa (81). Al propio tiempo la palabra conservación denota ese carácter natural que hemos analizado. Los derechos humanos como derechos naturales son un dato incontestable que la comunidad política solo puede aceptar garantizando su defensa. El fin de la comunidad política no es ~~una~~ la actividad positiva ~~que~~ implica la realización de un valor, sino la tarea negativa de conservar y defender unos valores ya establecidos como naturales. Como dice MARX, "...en teoría la vida política no es sino la garantía de los derechos humanos, de los derechos del hombre individual y por tanto tiene que ser dada de lado, en cuanto contradiga a su fin, esos derechos humanos" (82). La subordinación de la vida política a los derechos humanos supone según Marx una inversión con respecto a la relación correcta que habría de establecerse en una praxis revolucionaria (83). En ésta el auténtico fin habría de ser la fundación de la comunidad política, la ruptura de las barreras que se interpusieran entre los miembros de la sociedad. Es cierto -dice MARX- que en la práctica de los revolucionarios franceses, se daba una flagrante contradicción con la teoría de los derechos humanos tal como los hemos expuesto. Así por ejemplo mientras la seguridad se declara como un derecho humano, la violación de la correspondencia estaba a la orden del día. Mientras se garantizaba la libertad indefinida de la prensa, como consecuencia del derecho humano de libertad individual, Robespierre afirmaba que "la libertad de prensa no debe ser permitida cuando compromete la libertad pública" (84). Resulta entonces según la práctica que "el derecho humano

de libertad deja de ser un derecho en cuanto entra en conflicto con la vida política" (85):, sin embargo esa práctica es una excepción que confirma la regla de la teoría según la cual la vida política tiene que ponerse al servicio de la sociedad burguesa.

Emancipación política y Emancipación humana.

La categoría marxista de Emancipación (Emanzipation) tal y como aparece en la Cuestión Judía podía ser entendida en su oposición al concepto de alienación o enajenación (Entfremdung) de tal manera que la emancipación supone la supresión de una alienación. Como señala IVES CALVEZ "Todos los pensadores que se entregan a la tarea crítica en el período posthegeliano, cargan su esfuerzo principal en la reducción de las "alienaciones" del hombre. Estas alienaciones -sea cual sea el nombre con que las denominan- son el motivo esencial de su especulación destructiva y denunciadora" (86). En este sentido Calvez aunque quizá desde una perspectiva existencialista, o humanista, considera la obra de Marx como una progresiva supresión de alienaciones hasta llegar a la supresión de la alienación económica. No obstante, el concepto de alienación presenta en Marx tales caracteres de complejidad y variedad en sus distintas obras que sería muy difícil dar una definición unitaria y más desde la perspectiva del Marx juvenil en el que el concepto de alienación es balbuceante (87). En lo que aquí respecta y refiriéndonos a la Cuestión Judía, podemos decir con MESZAROS "Marx emplea una gran variedad de términos para designar los diversos aspectos de la sociedad burguesa enajenada como Trennung (separación), Spaltung (ruptura, excisión), Absonderung (separación, aislamiento), verderben (perderse y enajenarse), sich isolieren und auf sich Zmackziehen (aislarse y replegarse en uno mismo), ausserlich machen (exteriorizar, volver a existir)... Todos estos términos se discuten en contextos especí-

ficos que establecen sus estrechas conexiones con Entäusserung, Entfremdung y Veräusserung" (88). La emancipación supone la supresión de una alienación que a modo orientativo podríamos considerar con Ives Calvez como "el tipo general de las situaciones del sujeto absolutizado que se ha dado un mundo propio, un mundo formal, rechazando por ende lo verdadero, concreto y sus exigencias" (89).

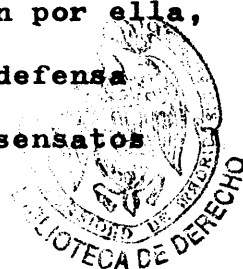
La emancipación política supone para Marx la supresión del Estado inspirado en el principio cristiano feudal-romántico. "En el que llaman Estado cristiano -dice MARX- se halla vigente la enajenación (Entfremdung), no el hombre. El único hombre válido, el rey, no solo es específicamente distinto de los otros hombres, sino un ser religioso en sí mismo, unido directamente con el Cielo, con Dios" (90). En el mismo sentido dirá unas páginas más adelante: "La emancipación política es al mismo tiempo la disolución de la vieja sociedad en la cual descansa el Estado enajenado del pueblo, el poder del soberano" (91). Marx caracteriza aquí la sociedad burguesa del feudalismo tal y como lo hizo en la Kritik, la antigua sociedad burguesa tenía un carácter directamente político, o en otras palabras no existía lo privado, la situación privada, como la propiedad y el trabajo que cada individuo realizaba en el interior de su corporación, se confundía con su situación general, pública. Como consecuencia de tal organización "el poder general del Estado tenía que aparecer asimismo como cosa especial de un soberano aislado frente al pueblo y sus servidores (92). La revolución política derrocó este poder despótico, elevó los asuntos del Estado a cosa del pueblo y constituyó el Estado político en cosa pública, es decir en Estado real. La revolución política acabó así con el carácter político de la sociedad burguesa y la desintegró en sus partes constitutivas, por una parte los individuos y por otra los elementos materiales y espirituales que cons-

tituían su contenido vital. De esta forma apareció la escisión privado/público, "La ocupación y el puesto propios de cada uno quedaron reducidos a una significación meramente individual, dejaron de constituir la relación general del individuo con el todo del Estado" (93). Es decir que mediante la disolución de la sociedad feudal, por la revolución política, se suprimió la separación (enajenación) del pueblo con respecto al Estado, y se colocó al hombre en la base del mismo. Pero el hombre que se encontraba en el fundamento del Estado era el hombre real, el hombre egoista. Como dice MARX, en la democracia política "el hombre, y no sólo uno sino todos los hombres, vale como el ser supremo, soberano; pero el hombre tal como se presenta sin cultura ni socialidad, el hombre en su existencia fortuita, el hombre tal como es aquí y ahora, el hombre pervertido, enajenado, vaciado por toda la organización de nuestra sociedad, tal y como la ha hecho el dominio de situaciones y elementos inhumanos, en una palabra: el hombre que todavía no es realmente un ser genérico" (94). A través de la emancipación política se ha conseguido suprimir la enajenación consistente en que fuera un sólo hombre el representante del poder general del Estado; en su lugar en el sistema democrático se ha colocado en el centro al hombre, a todos los hombres. Esto sin duda supone un avance, pues como dice MARX: "Ciertamente la emancipación política es un gran progreso, ...es la última forma de emancipación humana en el actual orden del mundo" (95). Sin embargo la emancipación política, la instauración de la democracia formal y el reconocimiento a todos de los derechos humanos es insuficiente para lograr la emancipación humana. Con la plenitud de la emancipación política el hombre continua enajenado, egoista separado de los otros, sin adoptar el punto de vista del género, no ha alcanzado la verdadera libertad. Como señala MARX: a través de la emancipación política "...el hombre no se liberó de la religión, obtuvo la

libertad de religión. No se liberó de la propiedad, obtuvo la libertad de propiedad. No se liberó del egoísmo de la industria sino que obtuvo la libertad de industria" (96). ¿Cómo superar entonces esta situación de alienación que aún subsiste en la plenitud de la emancipación política? Marx no establece con claridad en la Cuestión Judía cuales son los medios para conseguir la emancipación humana, limitándose a describir en que consiste. Lógicamente en cuanto que la emancipación política implica el máximo grado de emancipación humana alcanzable en el actual orden del mundo, la emancipación humana en su último grado sólo podría conseguirse con el advenimiento de un mundo nuevo. La situación del hombre en ese mundo nuevo vendría descrita así por Marx: "Sólo cuando el hombre real, individual, reabsorba en sí mismo al abstracto ciudadano y, como hombre individual exista como ser genérico en su vida empírica, en su trabajo individual, en sus relaciones individuales; solo cuando, habiendo reconocido y organizado sus "fuerzas propias" como fuerzas sociales, ya no separe de sí la fuerza social en forma de fuerza política; sólo entonces, se habrá cumplido la emancipación humana" (97). En este programa de Marx se empiezan a apuntar los elementos necesarios para su particular teoría revolucionaria. Efectivamente, como ya dijimos al tratar de la separación entre el Estado y la sociedad civil, y de la superación de ésta, en la Cuestión Judía, Marx desplaza la solución del terreno político al terreno social. Su crítica de la sociedad burguesa en su forma más desarrollada le lleva a los umbrales de su concepción de las clases sociales. No obstante en la Cuestión Judía no aparece con claridad un sujeto emancipador, ni definido el proceso para el logro de la emancipación humana. Como señala LÖWY: "El carácter abstracto y "filosófico" de Sobre la Cuestión Judía se deriva no sólo de lo que hay en el texto, sino sobre todo de lo que falta en él: al igual que Hess, Marx no asigna la tarea de la eman-

cipación humana a ninguna clase social concreta; el proletariado es tá ausente, no se habla, por doquier, más que del "hombre", de los "hombres" (98). En definitiva podemos decir que el nervio de la exposición de Marx en la Cuestión Judía, radica más en su parte crítica que en su parte constructiva. Marx ha mostrado la insuficiencia de la emancipación política, y ha desvelado el carácter parcial y provisional de los derechos humanos a la luz de una emancipación humana, o grado último de libertad del hombre, que aunque ha sido bien definida no lo ha sido tanto el proceso para su obtención. El tema de la emancipación humana será tratado en la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel; no obstante en la Cuestión Judía se apuntaban algunos esbozos acerca de la supresión de la propiedad privada. Así, dice MARX "Tan pronto como la sociedad logre superar la realidad empírica del judaísmo, el chalaneo y sus presupuestos, el judío se habrá hecho imposible; su conciencia habrá perdido su objeto, la base subjetiva del judaísmo - las necesidades prácticas- se habrá humanizado, el conflicto de la existencia sensible, individual, del hombre con su existencia a nivel de especie se hallará superado" (99).

Esta concepción de los derechos humanos es ratificada por Marx año y medio más tarde en la Sagrada Familia (100). El artículo de Bauer sobre la cuestión judía, fue sometido a crítica por parte no sólo de Marx, sino de otros autores (101). En sendos artículos publicados en la "Allgemeinen Literatur Zeitung" (102), Bruno Bauer pretendía salir al paso de las críticas que se le habían hecho. "La acogida que se ha dado a mi trabajo -decía- es el comienzo de la prueba de que precisamente aquellos que hasta ahora han hablado en pro de la libertad, y que así en este instante se pronuncian por ella, son quienes más habrán de alzarse contra el espíritu, y la defensa que aquí le dedicaré aportará la prueba adicional de lo insensatos



que son los portavoces de la masa, los cuales se creen maravillosos y grandes por haberse declarado a favor de la emancipación y del dogma de los "derechos humanos" (103). Y ante estas expresiones, Marx se remite expresamente a los Anales Franco-Alemanes "En lo que respecta a los "derechos humanos", al señor Bruno se le demostró que no son los portavoces de la masa, sino por el contrario "él mismo" quien ha ignorado y maltratado dogmáticamente la esencia de esos derechos" (104), y alude a la confusión de Bauer, del Estado con la humanidad, los derechos humanos con el hombre, la emancipación política con la emancipación humana (105). Pero incluso, Bauer, no llega a la esfera política sino que se queda en una esfera meramente idealista o teológica. Así llega a afirmar: "Hasta el punto en que han avanzado los judíos en la teoría hasta ese punto se han emancipado, hasta el punto en que quieren ser libres, hasta ese punto son libres" (106). Marx descubre ese caracter idealista, de la crítica sagrada, a la que contrapone la emancipación del socialismo. "La primera tesis del socialismo profano niega la emancipación en la mera teoría por ser una ilusión y reclama para la libertad real, además de la "voluntad" idealista otras condiciones muy palpables, muy materiales" (107). En su tercera contrarréplica, Marx remitiéndose a los jahrbücher ~~muestra igualmente que Bauer~~ ha tratado la Cuestión Judía desde un punto de vista exclusivamente religioso, ha considerado al judío en su esencia puramente religiosa, es decir al judío sabático no al judío real de los días hábiles, ha desgajado al judío y a la religión de su base mundana, y en consecuencia, la cuestión está mal planteada (108). Marx resume así en la Sagrada Familia, el planteamiento correcto del problema: "Los judíos (como los cristianos) se han emancipado políticamente de manera plena en diversos estados, judíos y cristianos distan mucho de haberse emancipado en lo humano. Es forzoso que exista una diferencia entre la emancipación política

y la humana. Se debe investigar entonces, la esencia de la emancipación política, cabe decir, del estado desarrollado moderno. A su vez por el contrario, a los estados que aún no han podido emancipar políticamente a los judíos se los debe medir según la pauta del estado políticamente consumado, y es necesario poner en claro su condición de estados no desarrollados (109).

La Emancipación Humana.: La Introduccion a la Filosofía del Derecho de Hegel.

El tema de la emancipación humana que en la Cuestión Judía estaba apenas esbozado en cuanto a los medios para su realización, es desarrollado en el segundo artículo de Marx para los Anales Franco-Alemanes escrito entre finales de 1.843 y enero de 1.844. En este artículo Marx considera al proletariado (palabra que aparece por primera vez en su obra) como sujeto capaz de realizar la emancipación humana. En esta afirmación influye sin duda su contacto con la clase obrera parisina y en este sentido ha señalado CORNU, "En este artículo, que señalaba una nueva y muy importante etapa de su desarrollo intelectual, político y social, la influencia que el ambiente de París ejerció sobre él, en particular la influencia del proletariado parisiense, aparece con mayor claridad que en su artículo sobre el problema judío, escrito en su parte esencial antes de su permanencia en París" (110).

Si la Cuestión Judía tuvo como modelo social a los Estados de Norteamérica y al Estado francés, es decir a los Estados que habían consumado la emancipación política, en este artículo, Marx vuelve a un análisis del Estado prusiano. En relación con estos países, Alemania se encontraba en una situación atrasada "sin haber subido a la vez con los pueblos modernos los escalones intermedios de la eman

cipación política" (111), el statu quo ~~aleman~~-dice MARX- es la culminación sin tapujos del ancien regime (112). En el único aspecto que los alemanes han llegado a la misma altura de los otros pueblos desarrollados e incluso más allá ha sido en la esfera del pensamiento. A este respecto, Marx cita la Filosofía del Derecho de Hegel que es la versión más consecuente, rica y definitiva del pensamiento político alemán que supone el análisis crítico del Estado, pero que arrastra la carencia de no situar al hombre real en la base del mismo. "La concepción alemana del Estado moderno abstrayendo del hombre real, solo ha sido posible porque y en cuanto el mismo Estado moderno hace abstracción del hombre real, o no satisface al hombre entero más que imaginariamente... Los alemanes han pensado en la política lo que otros pueblos han hecho" (113). Sin embargo existe un claro divorcio entre ese desarrollo teórico y la pobreza de la práctica política que se sitúa como hemos dicho en el ancien regime. Según esto, pregunta MARX: ¿Puede llegar Alemania a una praxis à la hauteur des principes, es decir a una revolución que no sólo le ponga al nivel oficial de los pueblos modernos sino a la altura humana que constituirá el futuro inmediato de los pueblos? (114), en otras palabras ¿A través de qué medios podría Alemania realizar no sólo la emancipación política sino la emancipación humana? ¿Cómo puede subir los escalones que la separan de otros pueblos? ¿Cómo va a superar con un salto mortal no sólo sus propias barreras sino las de los pueblos vecinos? (115). A este respecto hay que recordar que en este artículo, la emancipación humana se define como "el imperativo categórico de acabar con todas las situaciones que hacen del hombre un ser envilecido, esclavizado, abandonado, despreciable" (116). Planteada así la Cuestión, Marx propugna para Alemania una revolución universal que realice una emancipación humana, y no una mera revolución parcial o meramente política. "La revolución radical -dice- no

es un sueño utópico para Alemania. Tampoco lo es la emancipación humana en general. Si lo es en cambio una revolución parcial meramente política, revolución que deja intactos los pilares de la casa" (117). Mientras en Francia la emancipación parcial es el fundamento de la emancipación universal, En Alemania "la emancipación universal es conditio sine qua non de toda emancipación parcial" (118). La justificación de estas afirmaciones viene dada por el establecimiento de una conexión entre emancipación y sujeto emancipador que aparece por primera vez en Marx. La emancipación concebida según dijimos como una ruptura de alienaciones o destrucción de barreras, se presenta ahora en la práctica ligada al sujeto social que sufre esas limitaciones. La emancipación política es realizada por la burguesía en su significación positiva frente a la nobleza y el clero franceses. Esa emancipación tuvo en su momento un carácter general referida a una generalidad social que ella representaba. La burguesía en el momento de exigir sus derechos y reivindicaciones era sentida y reconocida como el representante de la sociedad en general y precisamente por eso podía realizar la emancipación general. El criterio para la emancipación lo cifra Marx en este punto de vista de la totalidad o generalidad: "Sólo en nombre de los derechos generales de la sociedad puede reclamar una clase específica para sí el poder general" (119). En sentido inverso podría decirse que una clase que no representa los derechos generales de la sociedad no está legitimada para ejercer el poder y el dominio generales. Si en el momento histórico de caída del ancien régime, la burguesía representó el punto de vista general, ello fue a costa de la aparición del proletariado. Refiriéndose al papel emancipador de la burguesía dice MARX: "Esta clase libera toda la sociedad, pero sólo bajo el pre supuesto de que la sociedad entera se encuentra en la situación de esta clase, o sea, por ejemplo, que disfrute de bienes de fortuna y

de cultura o los pueda adquirir sin dificultad" (120). Pero pronto ese presupuesto se revela como una falsedad y la generalidad inicialmente atribuida a la burguesía queda descubierta como una parcialidad construida sobre la opresión del proletariado del mismo modo que el dominio de la nobleza y el clero se alzaron sobre la opresión de la burguesía. En este sentido dice MARX: "Para que la revolución de un pueblo coincida con la emancipación de una clase específica de la sociedad burguesa, para que un estamento sea tenido por el estamento de toda la sociedad, todos los defectos de ésta tienen que hallarse concentrados en cambio, en otra clase, un estamento preciso tiene que atraerse la repulsa general, ser la limitación general en forma palpable; un ámbito social específico tiene que valer como el crimen notorio de toda la sociedad, de modo que la liberación de esta esfera se presente como la liberación general de todos por sí mismos. Para que un estamento sea el estamento de la liberación par excellence, otro estamento tiene que ser a la inversa el estamento de la opresión manifiesta" (121). Es evidente que en las circunstancias en las que Marx escribió este artículo, la burguesía tanto en Francia como en Alemania no podía considerarse como la representación del "crimen notorio" y por eso se le negaba su función emancipadora. La emancipación política es una emancipación parcial porque responde a la parcialidad de la burguesía como sujeto emancipador.

La emancipación humana o universal implica por lo expuesto un cambio en el sujeto emancipador. Si la emancipación política realizada por la burguesía francesa se constituía sobre determinados presupuestos no enunciados, como el disfrute de bienes o la posesión de una cultura, es decir sobre condiciones extrínsecas al hombre, la emancipación humana ha de ser una emancipación que se realice por un

sujeto social que no pueda presuponer nada porque está desposeído de todo.

"¿Donde reside -pues- -pregunta MARX- la posibilidad positiva de la emancipación alemana? Respuesta: En la constitución de una clase con cadenas radicales, de una clase de la sociedad burguesa que no es una clase de la sociedad burguesa, de un estamento que es la disolución de todos los estamentos, de un sector al que su sufrimiento universal le confiere carácter universal; que no reclama un derecho especial, ya que no es una injusticia especial. la que padece sino la injusticia a secas; que ya no puede invocar ningún título histórico sino un título humano; que, en vez de oponerse parcialmente a las consecuencias, se halla en completa oposición con todos los presupuestos del Estado alemán. Es un ámbito, por último, que no puede emanciparse sin emanciparse de todos los otros ámbitos de la sociedad, emancipando así a todos ellos. En una palabra, es la pérdida total del hombre y por tanto sólo recuperándolo totalmente puede ganarse a sí misma. Esta disolución de la sociedad, en la forma de un estamento especial es el proletariado" (122). La referencia al proletariado constituye según la caracterización dada, el criterio para calificar de humana a una determinada emancipación, y la que invalida como inhumana o parcialmente humana la emancipación debida a otros sujetos sociales. Dentro de esta parcialidad hemos de encuadrar "la emancipación política" o plenitud de derechos políticos puesta por Marx en estricta relación de correspondencia con la emancipación de la burguesía. Pero los derechos del hombre y del ciudadano al poner se en relación con la burguesía no pueden ser considerados como los derechos generales de toda la sociedad sino como derechos especiales o limitados, y en consecuencia su propio título de humano queda pues to en entredicho. Los derechos del hombre son para Marx en su expre

sión francesa o americana los derechos del burgués; sólo el proletariado puede reclamar sus derechos a título de hombre pues no dispone de otros presupuestos que su propia humanidad. El proletariado con su aspiración a la totalidad, al hombre entero desde su nada, lleva en sí los gérmenes de la realización del hombre genérico, la emancipación de toda la sociedad. La emancipación humana implica la emancipación de la sociedad y por esta razón la libertad del individuo tiene que estar mediatizada por una impronta social. Mientras la libertad de las declaraciones francesas como señaló Marx en la Cuestión Judía expresaba una libertad basada en el egoísmo y en la separación del hombre con el hombre, la libertad surgida de la emancipación del proletariado sería una libertad social. En este sentido, Marx refiriéndose al proletariado francés (aunque la idea sería fácilmente predicable del proletariado alemán), decía lo siguiente: "esa clase última organiza todas las condiciones de la existencia humana bajo el presupuesto de la libertad social" (123).

CAPITULO I

- 1) ROSSI, La Génesis del Materialismo Histórico, T.2 El Joven Marx, trad. Rosario de la Iglesia, Madrid (Alberto Corazón), 1971, p. 280.
- 2) Robert MISRAHI, Marx et la Question Juive, París (Gallimard), 1972, p. 30.
- 3) Helmuth HIRSCH, "Marxiana judáica" en Cahiers de l'ISEA (Serie 7) Agosto 1963, p. 49.
- 4) MISRAHI, Op. cit. p. 95.
- 5) Ibid, p. 97.
- 6) Según señala MISRAHI, "1819 es el año de los pogroms en toda Alemania al grito de los manifestantes Hep Hep (Hierosolyma est per^u dita) Hep Hep en Wurtzbourg y especialmente en la Universidad, donde los estudiantes expulsan el 2 de Agosto al profesor Brandel, favorable a la defensa del derecho de los judíos. Hep Hep en Bamberg y en Baden. Hep Hep en Karlsruhe y Mannheim, Hep Hep en Heidelberg y en Frankfurt (el 10 de Agosto). Estos pogroms son el lenguaje de la Alemania burguesa y cristiana de los años 1820, pero este lenguaje es también y principalmente el lenguaje de los intelectuales universitarios y estudiantes alemanes". Op. cit. (nota 2), p. 96.
- 7) Cit. por MISRAHI, en Op. cit. p. 97.
- 8) Ibid, p. 98.
- 9) MISRAHI, Op. cit. p. 100.
- 10) Op. cit., p. 149.
- 11) Cit. por MISRAHI, Op. cit., p.156.
- 12) Cit. por MISRAHI, Op. cit., p.233.
- 13) Op. cit., p.228.
- 14) Op. cit., p.237.
- 15) Mosses HESS, Über das Geldwesen, "Rheinische Jahrbücher Zur gesellschaftlichen Reform", herg. unter Mitwirkung von Hermann Püttman vol. 1, Leske (Darmstadt) 1845, p.8, cit. por Helmuth HIRSCH, Op. cit. (nota 3), p.29.
- 16) Cit. por Helmuth Hirsch, Op. cit., p.30.
- 17) Cit., por HIRSCH, Op. cit.,
- 18) Ludwig FEUERBACH, La Esencia del Cristianismo, trad. José Luis L. Iglesias, Salamanca (Sígueme), 1975, Cap. 12.
- 19) Elisabeth de FONTENELLE, Les figures juives de Marx, París (Gallée), 1973, p. 48.

- 20) Ibid, p.70.
- 21) Ibid, p.69.
- 22) MEW 27, p.418.
- 23) HIRSCH, Op. cit., p. 45.
- 24) Ibid, p.52.
- 25) OME 5, p.179 MEW 1, p.347
- 26) OME 5, p.182 MEW 1, p.350
- 27) OME 5, p.182 MEW 1, p.350
- 28) OME 5, p.182 MEW 1, p.351
- 29) OME 5, p.183 MEW 1, p.351
- 30) OME 5, p.183 MEW 1, p.351
- 31) OME 5, p.183 MEW 1, p.351
- 32) OME 5, p.183 MEW 1, p.352
- 33) Cit. por HIRSCH, Op. cit., p.7
- 34) OME 5, p.185 MEW 1, p.354
- 35) OME 5, p.204 MEW 1, p.373
- 36) OME 5, p.183 MEW 1, p.352
- 37) OME 5, p.204 MEW 1, p.373, La cita completa está tomada de HIRSCH, Op. cit., p.14.
- 38) Así lo afirma HIRSCH, en Op. cit. p.14. Sobre las relaciones Marx - Tocqueville vid. J.P. MAYER: "Alexis Tocqueville: Nach hundert Jahren." "Archiv für sozialgeschichte" hrsg der Friedrich - Ebert - Stiftung, Vol. 1 (Hannover 1961), pp.9-17. También R. ARON, Ensayo sobre las libertades, trad. de Ricardo Ciudad Andreu, Madrid (Alianza), 1965, pp. 46 y 55.
- 39) Alexis de TOCQUEVILLE, De la Democracia en América, trad. de Dal macio Negro Pavón, Madrid (Aguilar), 1971, p.207.
- 40) TOCQUEVILLE, Op. cit., p.164.
- 41) Op. cit., p.201.
- 42) OME 5, p.183 MEW 1, p.352
- 43) OME 5, p.183-4 MEW 1, p.353
- 44) OME 5, p.205 MEW 1, p.374
- 45) OME 5, p.206 MEW 1, p.376

- 74) OME 5, p.196-97 MEW 1, p.366
- 75) OME 5, p.194 MEW 1, p.363. Frente a Bauer que conside
raba al judaismo y al cristianismo como privilegios y no como
derechos generales del hombre.
- 76) OME 5, p.200 MEW 1, p.369
- 77) OME 5, p.200 MEW 1, p.369
- 78) OME 5, p.197 MEW 1, p.366
- 79) Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1.791,
Art. 2º, cit. por Marx en OME 5, p.19.
- 80) Art. 1 de la Declaración de 1.793, cit. por MARX, OME 5, p.197
MEW 1, p.366-67.
- 81) OME 5, p.197 MEW 1, p.367
- 82) OME 5, p.198 MEW 1, p.367
- 83) OME 5, p.197 MEW 1, p.367
- 84) OME 5, p.197-98 MEW 1, p.367
- 85) Ibid. Ibid.
- 86) Ives CALVEZ, El pensamiento de Carlos Marx, trad. de Florentino
Trapero, Madrid (Taurus), 1.966, p.51.
- 87) Sobre el concepto de alienación en Marx son interesantes entre
otras las siguientes obras. A. SCHAFF, La Alienación como fe-
nómeno social, trad. de Alejandro Venegas, Barcelona (Grijalbo),
1.979. Istvan MESTZAROS, La Teoría de la Enajenación en Marx,
trad. Ana María Palos, México (Era), 1.978. Emilio LAMO DE ES-
PINOSA, La Teoría de la cosificación de Marx a la Escuela de
Francfort, Madrid (Alianza), 1.981. Giuseppe BEDESCI, Alie-
nación y Fetichismo en el pensamiento de Marx, trad. de Benito
Gómez, Madrid (Alberto Corazón), 1.975. Joachim ISRAEL, Teoría
de la Alienación, trad. de José Francisco Ivars y Pilar Ester-
lich, Barcelona (Península), 1.977. B. OLLMAN, Alienación, Marx
y su concepción del hombre en la sociedad capitalista, Buenos
Aires (Amorrortu), 1.973.
- 88) I. MESTZAROS, Op. cit. (nota anterior), p.70.
- 89) Ibid., p. 52
- 90) OME 5, p.191 MEW 1, p.360
- 91) OME 5, p.198 MEW 1, p.367
- 92) OME 5, p.198 MEW 1, p.367
- 93) OME 5, p.199 MEW 1, p.368
- 94) OME 5, p.192 MEW 1, p.360
- 95) OME 5, p.187 MEW 1, p.356

- 96) OME 5, p.200 MEW 1, p.368
- 97) OME 5, p.201 MEW 1, p.370
- 98) M. LOWY, La Teoría de la Revolución en el Joven Marx, trad. de Francisco Gonzalez Aramburu, Madrid (s. XXI), 1973, p.86.
- 99) OME 5, p.208 MEW 1, p.377
- 100) No vamos a repetir los argumentos dados por Marx en la Cuestión Judía y nos vamos a limitar a recoger lo esencial de estas contrarréplicas de Marx).
- 101) Se trataba de los judíos Hinrichs y Riesser cuyas críticas se encuentran resumidas en La Sagrada Familia, OME 6, pp.102 y 55.
- 102) MEW 2, p.657
- 103) OME 6, p.97 MEW 2, p.91
- 104) OME 6, p.98 MEW 2, p.92
- 105) OME 6, p.99 MEW 2, p.92
- 106) OME 6, p.107 MEW 2, p.100
- 107) OME 6, p.107 MEW 2, p.100
- 108) OME 6, p.125 MEW 2, p.115
- 109) OME 6, p.127 MEW 2, p.117
- 110) A. CORNU, Op. cit., T.II, p.410

CAPITULO II

LA CRITICA DE LA PROPIEDAD PRIVADA EN LOS MANUSCRITOS

Los Antecedentes:

En su exilio parisiense, Marx comienza un estudio extenso y detallado de los principales economistas ingleses y franceses como así lo demuestran los cuadernos de lectura de esta época. Su interés por los problemas económicos viene condicionado por la experiencia de la insuficiencia de los análisis político-filosóficos y por su contacto periodístico con cuestiones económicas como el de los viñadores del Mosela. Con anterioridad a sus Manuscritos parisienses, Marx había criticado la propiedad privada en múltiples ocasiones como en su artículo sobre los robos de leña o en la Kritik, pero esta crítica se mantiene en una perspectiva política, en términos de derecho, Estado o bien común sin ser puesta en relación con el mundo de la riqueza y de la industria, con la sociedad civil y las leyes de la Economía Política que la rigen. Al establecer esta relación en los Manuscritos, Marx realiza un paso importante, pues la crítica de la propiedad privada se transforma en una crítica más amplia del sistema de apropiación capitalista y de los fundamentos legitimadores del derecho de propiedad (1). Sin embargo la crítica de Marx a la Economía Política y a la propiedad privada capitalista surge condicionada y estimulada por otras críticas de autores coetáneos.

Ante todo habría que citar el Esbozo de Crítica de la Economía Política de Engels publicada en los Anales francoalemanes en 1.844 y que ejerció una notable influencia sobre Marx (2). En esta obra, Engels señala el carácter acrítico con el que la Economía consideraba la propiedad privada. "A la Economía -dice- no se le ocurrió preguntarse por la razón de ser de la propiedad privada " (3)

de lo contrario se apercibiría de la contradicción existente entre el espíritu humano y filantrópico del siglo en que nació, y la inhumanidad y el egoísmo que late en sus premisas. "En realidad -dice ENGELS- esta ciencia, mientras se mantengan en pie las condiciones actuales, debería llamarse Economía privada ya que sólo en aras de la propiedad privada existen en la Economía relaciones públicas" (4). Una de las leyes derivadas de la propiedad privada, implícita en su propio concepto es el de libertad de comercio o de competencia. La competencia dice ENGELS: "es la categoría fundamental del economista, su hija predilecta, a la que mima y acaricia sin cesar, pero cuidado, pues en ella se escuda una terrible cabeza de Medusa" (5). En su realización práctica la libertad de competencia se transforma de hecho en la separación entre todos los individuos y en la libertad del más fuerte, es decir deriva en monopolio y en la servidumbre de unos hombres con respecto a otros (6). Pero el postulado de la propiedad privada no tiene consecuencias sólo en la esfera económica, sino que afecta según Engels a todas las esferas vitales. "Lo que a mí me interesa -dice- es sencillamente, poner de relieve como la competencia se hace también extensiva al campo moral, y mostrar a que profunda degradación condena al hombre la propiedad privada" (7).

Las conclusiones que extrae Engels del análisis de la Economía Política, son muy próximas a las de Pecqueur, que Marx incluye en su primer Manuscrito, y que dice literalmente: "Los propietarios han recibido de la ley humana el derecho de usar y abusar, es decir, de hacer lo que quieran de la materia de todo trabajo..., la ley no les obliga en absoluto a proporcionar siempre y oportunamente trabajo a los no propietarios, ni a pagarles siempre un salario suficiente etc" "Libertad total en cuanto a la naturaleza, la cantidad,

la calidad y la oportunidad de la producción, al uso y consumo de las riquezas a la disposición sobre la materia del trabajo. Cada cual es libre de intercambiar sus bienes como le parezca, sin otra consideración que su propio interés individual" ... "Estos tres momentos económicos, que no forman más que uno: el derecho de usar y abusar, la libertad de cambio y la competencia arbitraria, entrañan las siguientes consecuencias: cada cual produce lo que quiere, como quiere y donde quiere; produce bien o mal, demasiado o no lo bastante, demasiado pronto o demasiado tarde... y lo mismo sucede con respecto a las Compras. En todo ello es siempre juguete del azar; esclavo de la ley del más fuerte, del menos apremiado, del más rico...

(8). Junto a estas influencias podemos señalar la de Proudhon con respecto al cual, Marx mantuvo en principio una actitud respetuosa y amigable, aunque un poco más tarde fuera crítica en extremo.

Proudhon escribió varias obras en relación con el tema de la propiedad. En concreto su conocida obra ¿Qué es la propiedad? publicada en 1.840, fue elogiada por Marx que en el año 1.865 en su nota necrológica, dedicada a Proudhon decía lo siguiente: "Su primera obra ¿Qué es la propiedad? es sin lugar a dudas la mejor. Es una obra que hace época, aunque no sea por la novedad de lo que dice, al menos por la manera nueva y audaz con que lo dice. Los socialistas franceses, de los cuales conocía sus escritos, habían criticado naturalmente la propiedad desde distintos puntos de vista, pero además la habían suprimido utópicamente. En este libro Proudhon es a Saint Simon y Fourier más o menos lo que Feuerbach es a Hegel" (9). Y 20 años antes en la Sagrada Familia escrito hacia 1.844, Marx había valorado así la obra de Proudhon: "Todas las explicaciones de la Economía Política suponen la propiedad privada. Esta hipótesis fundamental es considerada por la economía política como un hecho inatocable; ella no la somete a ningún examen y, para emplear el

lenguaje de Say, no habla de aquélla más que accidentalmente. Y he aquí que Proudhon somete la base de la economía política, la propiedad privada, al primer examen serio, absoluto al mismo tiempo que científico. He aquí el gran progreso científico que ha realizado, un progreso que revoluciona la Economía política y plantea, por primera vez, la posibilidad de una verdadera ciencia de la economía nacional. La obra de Proudhon: ¿Qué es la propiedad?, tiene para la economía política la misma importancia que la obra de Sieyès ¿Qué es el tercer estado? para la política moderna" (10).

Con estos antecedentes podemos explicarnos la importancia que el tema de la propiedad privada guarda entre los críticos de la Economía Política, hasta el punto de considerarla como su categoría central. La Crítica de la Economía Política que comienza a gestar Marx, en los Manuscritos de 1.844 y que culminará en el Capital, tiene por base la crítica a la propiedad privada. Sin embargo en Marx esta Crítica va más allá de sus predecesores y se enriquece con aportaciones originales que a nuestro juicio podrían cifrarse en dos: a) Una acentuación del carácter histórico de la Economía Política como ciencia así como de la categoría de propiedad privada, b) una conexión de la propiedad privada con el concepto del trabajo enajenado.

Historicidad de la categoría de propiedad privada.

Marx establece en los Manuscritos una relación de correspondencia entre la ciencia económica y un determinado sistema de apropiación. No admite una relación del hombre con las cosas que pueda entenderse de forma absoluta e intemporal, concebida al margen de las relaciones sociales, y en consecuencia rechaza tales relaciones absolutas. Desde un punto de vista marxista lo correcto

sería pues hablar de formas históricas de apropiación en lugar de hacerlo de propiedad privada en general. En este sentido Marx analiza en los Manuscritos la pugna entre la fisiocracia propugnadora de la propiedad privada inmueble vinculada a la nobleza terrateniente y la propiedad mueble que lo está a la burguesía industrial.(11) No puede prescindirse según Marx de la perspectiva histórica y legitimar alguna de estas dos formas de apropiación en una supuesta naturaleza de las cosas: "La diferencia entre capital y tierra, entre ganancia y renta de la tierra, así como la de ambas con el salario, la diferencia entre industria y agricultura, propiedad privada mueble e inmueble, es una diferencia histórica no fundada en la esencia de las cosas" (12). Cada una de estas dos formas de propiedad privada dispone de un conjunto de argumentos justificativos que lanza en contra del otro. "El terrateniente hace valer el origen noble de su propiedad, los recuerdos feudales, las reminiscencias, la poesía del recuerdo, su entusiástica naturaleza, su importancia política etc. y cuando habla en economista dice que sólo la agricultura es productiva" (13). Por el contrario la propiedad mueble señalaría las maravillas de la industria y el cambio, ella sería el legítimo hijo unigénito de la época moderna. "Compadece a su adversario como a un mentecato no ilustrado sobre su propio ser (y esto es perfectamente cierto), que quisiera colocar en lugar del moral capital y del trabajo libre, la inmoral fuerza bruta y la servidumbre" (14). Marx no admite la validez de los argumentos dados por unos y otros, por el contrario sus mutuos ataques bastan según él "para forjarse una gráfica imagen de su recíproca indignidad" (15), ahora bien desde una perspectiva exclusivamente histórica hay que reconocer la victoria de la propiedad privada mueble, y en este sentido dice: "Del curso real del proceso de desarrollo se deduce el triunfo necesario del capitalismo, es decir de la propiedad privada ilustrada sobre la no ilustrada, bastarda sobre el terrateniente, de la misma

forma que, en general, ~~ha de vencer~~ el movimiento a la inamovilidad, la vileza abierta y consciente de sí misma a la escondida e inconsciente, la codicia, a la avidez de placeres, el egoismo declarado, incansable y experimentado de la ilustración, al egoismo local, simple, perezano y fantástico de la superstición; como el dinero ha de vencer a todas las otras formas de la propiedad privada" (16). En este breve párrafo, Marx sintetiza admirablemente su concepción de la propiedad privada entroncándola a su vez en su concepción más amplia del proceso histórico. Según Marx existen distintas formas históricas de apropiación y va a considerar la más desarrollada, que se ha impuesto y vencido sobre sus predecesoras: la propiedad privada mueble, el dinero. Por esta razón cuando Marx habla de propiedad privada hay que entenderla en este sentido estricto, vinculada a una clase social, la burguesía y al objeto de su apropiación: el dinero. Desde esta perspectiva la cuestión de la propiedad privada no puede plantearse en los términos de si existe o no un derecho natural de propiedad, sino que ha de entenderse como una relación concreta en la que aparecen vinculados un sujeto (burguesía) y un objeto (capital) determinados. En este sentido ha dicho ROSSI: "La misma supuesta categoría "pura" y "científica" (aquella que confería a la "economía" una "autonomía" propia, por ejemplo con respecto a la ética, en diversas críticas burguesas al marxismo, como la de Croce) de la propiedad privada y del capital se muestra más bien como un momento (histórico) de la relación de enajenación de la actividad humana y como una pérdida de los auténticos significados humanos de la relación: pérdida en realidad, ilusoria, porque dichos contenidos humanos se mantienen ignorados, negados, enajenados" (17).

La negación del fundamento legitimador de la propiedad privada.

Acabamos de ver el sentido histórico que Marx otorga a

toda su concepción de la propiedad privada. Con esto la propiedad privada, el sistema de apropiación capitalista defendido por la Economía Política queda relativizado, pero no criticado en su entraña. (Para esta crítica hemos de tener presente la concepción de la propiedad privada como relación múltiple. "La relación de la propiedad privada -dice MARX- es trabajo, capital y la relación entre ambos..." (18). La Economía Política tuvo el mérito de haber situado al hombre, al trabajo, en la raíz justificadora de toda apropiación, de haber descubierto la esencia subjetiva de la riqueza, con lo cual realizó en la Economía el mismo papel que el protestantismo en Religión. Por esto -dice MARX- tiene razón Engels cuando llama a Adam Smith el Lutero de la Economía: "Así como Lutero reconoció en la religión, en la fé, la esencia del mundo real y se opuso por ello al paganismo católico; así como él superó la religiosidad externa, al hacer de la religiosidad la esencia íntima del hombre; así como él negó el sacerdote exterior al laico; así también es superada la riqueza que se encuentra fuera del hombre y es independiente de él -que ha de ser, pues, afirmada y mantenida sólo de un modo exterior-, es decir, es superada esta su objetividad exterior y sin pensamiento, al incorporarse la propiedad privada al hombre mismo y reconocerse el hombre mismo como su esencia; así, sin embargo queda el hombre determinado por la propiedad privada como en Lutero queda determinado por la Religión" (19). Ya vimos también como en Locke al que Marx considera un representante de la Economía Política, el trabajo desempeña un papel primordial en la legitimación de la propiedad, privada. La acumulación de riqueza en manos de un individuo es éticamente justificable para Locke según el principio de que cada cual tiene derecho a apropiarse de los frutos de su trabajo e incluso del trabajo de los demás si así se ha pactado libremente (20). Este argumento que está en la base de toda la

Economía Política como leit motif legitimador de la propiedad privada, es el que va a ser desmontado por Marx en los Manuscritos.

Marx al igual que la Economía Política no concibe la propiedad privada como algo exterior al hombre, sino dentro de la esfera humana vinculada al trabajo. Pero Marx acentúa la dimensión relacional en la que el trabajo se desarrolla y que fundamenta la propiedad privada. La propiedad privada -dice MARX- es una relación múltiple que abarca "la relación del trabajador con el trabajo, con el producto de su trabajo y con el no trabajador, y la relación del no trabajador con el trabajador y con el producto de su trabajo" (21). Pero del análisis de esta múltiple relación llega Marx a la conocida e importante conclusión de que el trabajo que fundamenta la propiedad privada es un trabajo enajenado o en otras palabras que la enajenación puede predicarse de cada una de las relaciones que constituyen la propiedad privada.

1) En primer lugar encontramos la enajenación en la relación trabajador-trabajo. El trabajo no pertenece al trabajador, es externo a su ser. En el trabajo el trabajador no se afirma, sino que se niega, no se siente feliz sino desgraciado... El trabajador sólo se siente en sí fuera del trabajo y en el trabajo fuera de sí. Su trabajo no es así voluntario sino trabajo forzado. Por eso no es la satisfacción de una necesidad sino solamente un medio para satisfacer las necesidades fuera del trabajo (22). Esto tiene como consecuencia la separación del trabajador con respecto a su esencia universal. Su actividad en lugar de ser genérica universal se hace individual y particular. El trabajo enajenado hace que para el trabajador "la vida genérica" se convierta en medio de la vida individual (23).

2) Asimismo está enajenada la relación del trabajador con el producto de su trabajo. La realización del trabajo habría de ser la objetivación del trabajador, sin embargo según MARX: "La objetivación aparece hasta tal punto como pérdida del objeto que el trabajador se ve privado de los objetos más necesarios no sólo para la vida sino incluso para el trabajo... La apropiación del objeto aparece en tal medida como extrañamiento que cuantos más objetos produce el trabajador tantos menos alcanza a poseer y tanto más sujeto queda a la dominación de su producto, es decir del capital" (24).

3) Por último se produce la enajenación en la relación del trabajador con el no trabajador. "Si el producto del trabajo no pertenece al trabajador, si es frente a él un poder extraño, esto solo es posible porque pertenece a otro hombre que no es el trabajador. Si su actividad es para él dolor, ha de ser goce y alegría vital de otro. Ni los dioses, ni la naturaleza sino sólo el hombre mismo, puede ser este poder extraño sobre los hombres" (25). Es esta otra forma de expresar la idea de que el hombre está separado de su ser genérico: la escisión en la misma persona del trabajador se completa con la escisión entre trabajador y no trabajador. Al perder el dominio sobre su producto el trabajador crea el dominio de quien no produce sobre la producción y el producto.

Según la Economía Política como ya tuvimos ocasión de ver el derecho de propiedad se funda en el trabajo, es decir que según el concepto "todo el producto del trabajo pertenece al obrero" (26). Sin embargo en la realidad según los análisis que acabamos de hacer siguiendo a Marx, resulta que "...la apropiación aparece como enajenación, la actividad propia como actividad para otro y de otro, la vitalidad como holocausto de la vida, la producción del objeto

como pérdida del objeto en favor de un poder extraño" (27).

Esta concepción del trabajo enajenado que desempeña un importante papel en la crítica de la propiedad privada, se hace posible gracias a la conexión realizada por Marx entre Hegel y la Economía Política así como a la constatación práctica de las consecuencias negativas e inhumanas de la propiedad privada capitalista. En este sentido dice MARX: "Hegel se coloca en el punto de vista de la Economía Política moderna. Concibe el trabajo como la esencia del hombre que se prueba así misma; él sólo ve el aspecto positivo del trabajo, no su aspecto negativo. El trabajo es el devenir para sí del hombre dentro de la enajenación o como hombre enajenado" (28). Es decir que tanto Hegel como la Economía Política mantienen una concepción optimista del trabajo humano, no contrastada con la observación de las consecuencias inhumanas de las relaciones capitalistas que a Marx y a Engels les fue proporcionada por su contacto con el proletariado parisino e inglés. De esta forma, la ignorancia o la ceguera voluntaria para tales consecuencias les lleva a una legitimación de las mismas, a no distinguir entre objetivación y alienación. Para Hegel y para la Economía Política todo trabajo es realizador objetivador y fuente de riqueza. En este sentido, BEDESCHI realiza el siguiente comentario: "...lo que tanto en la Economía Política como en Hegel parecía una superación de la alienación merced al mismo principio, el trabajo, y de la reivindicación para el hombre del mundo social objetivo y de la riqueza se revela en la Economía Política y en Hegel como una restauración de la alienación, como una consagración de ella" (29). Por esta razón Marx denuncia la total hipocresía de la Economía Política que por un lado reconoce la libertad e independencia del hombre al trasladar la propiedad privada a la esencia del hombre, pero por otro la-

do es "la consecuente realización de la negación del hombre" y conduce a unas "consecuencias inhumanas" (30).

En definitiva puede afirmarse que Marx admite la proposición de la Economía Política que funda la propiedad privada en el trabajo, pero rechaza el carácter positivo de la propiedad privada y la función legitimadora del trabajo puesto que se trata de un trabajo enajenado. El derecho de propiedad privada no es un derecho del hombre ya que se ha demostrado que el "hombre" en el sistema de apropiación capitalista está separado de sí mismo. A lo sumo podría considerarse -según Marx- que el derecho de propiedad no es sino la espúrea justificación de la desposesión del hombre por el hombre. "La propiedad privada -dice MARX- es pues el producto, el resultado, la consecuencia necesaria del trabajo enajenado, de la relación externa del trabajador con la naturaleza y consigo mismo" (31). De esta forma la propiedad privada, la forma de apropiación capitalista ha sido atacada en su raíz, ha perdido su legitimidad y en consecuencia debe ser superada, suprimida en la praxis, lo cual sólo será posible si se suprime el conjunto de relaciones que la integran, es decir si se supera el capitalismo.

La emancipación humana como superación de la propiedad privada.

a) La base teórica: Crítica de la Economía Política.- Ya vimos al estudiar la Introducción a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel, como Marx conecta la posibilidad de la emancipación humana con la liberación del proletariado en cuanto sujeto social portador del punto de vista genérico o de la totalidad. En esta obra, Marx decía que la emancipación humana implica el imperativo categórico de acabar con toda situación de servidumbre y envilecimiento.

En el corto período de tiempo que separa la Einleitung de los Manuscritos, se produce en Marx un importante cambio de perspectiva, al centrar su interés en las cuestiones económicas y al definir en términos económicos la situación última de envilecimiento cuya supresión conducirá a la emancipación humana. Acabamos de ver como esa situación viene definida por el conjunto de relaciones que integran la propiedad privada o el modo de apropiación capitalista. El imperativo categórico de la superación de la propiedad privada, lleva implícita pues la necesidad de conocerla y estudiarla, siendo éste de ahora en adelante el requisito previo de todo movimiento emancipador. Como dice MARX: "todo el movimiento revolucionario encuentra su base tanto empírica como teórica en el movimiento de la propiedad privada, en la Economía" (32). Una profundización en la Economía ha de llevar necesariamente a la crítica de la Economía Política y a desvelar las complicidades existentes entre ella y el sistema de la propiedad privada. Esta será por otra parte la tarea intelectual de Marx que comenzaría aquí y culminará con el Capital (que lleva por subtítulo Crítica a la Economía Política). Marx ve en las categorías de la Economía Política, un conjunto de argumentos que desembocan necesariamente en un modo de apropiación privado y excluyente. Como dice MESZAROS interpretando al Marx de los Manuscritos: "...los requerimientos más elementales del modo capitalista de producción (competencia, crecimiento, acumulación, etc.) prescriben por necesidad económica una relación fija entre la producción y la apropiación (es decir la propiedad privada)" (33). Son múltiples las ocasiones en que Marx muestra la relación fija entre el interés privado, la propiedad privada y las categorías de la Economía Política. Así por ejemplo las categorías de intercambio y división del trabajo en que según la Economía Política se apoya el comercio y que contribuirían según ella a la cooperación y a la relación en-

tre los hombres, no son según Marx sino expresiones enajenadas de la actividad y la fuerza esencial humana. Efectivamente, los economistas políticos tales como Smith, Say, Ricardo, etc., reconocen al egoísmo y al interés privado como fundamento del intercambio, y al mismo tiempo mediante la división del trabajo intentan reducir la actividad humana a un mero movimiento mecánico. Resulta así según MARX que "División del trabajo e intercambio son los dos fenómenos que hacen que el economista presuma del carácter social de su ciencia y, al mismo tiempo exprese inconscientemente la contradicción de esta ciencia: la fundamentación de la sociedad mediante el interés particular antisocial" (34). La sociedad que defiende y legitima la Economía Política es una sociedad individualista y anárquica en la que prima el interés egoísta y calculador como principio rector. Como dice MARX: "La sociedad como aparece para los economistas, es la sociedad civil, en la que cada individuo es un conjunto de necesidades y sólo existe para el otro, como el otro no existe para él en la medida que se convierten en medio el uno para el otro". (35). Expresión fundamental del punto de vista privado que rige la Economía Política y la sociedad por ella defendida, es el sistema de apropiación. La propiedad capitalista es esencialmente privada, antisocial, expresiva de la alienación y de la separación del hombre por el hombre. El derecho de propiedad se concibe al modo romano como derecho individualista erga omnes; es más, el sentido de la propiedad viene dado por la exclusión expresa de los demás en mi goce y disfrute. "La propiedad privada -dice MARX- nos ha hecho tan estúpidos y unilaterales que un objeto sólo es nuestro cuando lo tenemos, cuando existe para nosotros como capital o cuando es inmediatamente poseído, comido, bebido, vestido, habitado, en resumen, utilizado por nosotros" (36).

b) La práctica emancipadora y sus tres fases: La emancipación política de los trabajadores.+ Vistas pues las íntimas relaciones existentes entre la Economía Política, la propiedad y el interés privado, y al cifrar en ellas la última raíz de la alienación humana, se han fijado también indirectamente las vías de actuación emancipadora. La Crítica teórica de la Economía Política conduce a la revolución práctica del sistema de producción y apropiación capitalista así como del interés privado y ambas apuntan a un mismo objetivo emancipador. Marx resume así su concepción: "Esta propiedad privada material, inmediatamente sensible, es la expresión material y sensible de la vida humana enajenada. Su movimiento -la producción y el consumo- es la manifestación sensible del movimiento de toda la producción pasada, es decir, de la realización o realidad del hombre. Religión, familia, Estado, derecho, moral, ciencia, arte, etc., no son más que formas especiales de la producción y caen bajo su ley general. La superación positiva de la propiedad privada como apropiación de la vida humana es por ello la superación positiva de toda enajenación esto es, la vuelta del hombre desde la Religión, la familia, el Estado, etc., a su existencia humana, es decir social" (37).

El conjunto de relaciones que integran la propiedad privada, supone entonces el último grado de enajenación, el máximo exponente de la división del hombre por el hombre. La conclusión práctica que de esto se deriva resulta evidente: no hay más que dirigir el imperativo de supresión de la propiedad privada al sujeto revolucionario, al proletariado que resume en sí la negación de la humanidad. Como dice MARX "Para superar la propiedad privada basta el comunismo pensado, para superar la propiedad privada real se requiere una acción comunista real. La historia la aportará y

aquel movimiento, que ya conocemos en el pensamiento como un movimiento que se supera a sí mismo, atravesará en la realidad un proceso muy duro y muy extenso. Debemos considerar, sin embargo, como un verdadero y real progreso el que nosotros hayamos conseguido de antemano conciencia tanto de la limitación como de la finalidad del movimiento histórico; y una conciencia que lo sobrepasa" (38). Propiedad privada y proletariado son considerados por Marx como dos momentos negativos del proceso histórico dialéctico que tienden respectivamente a su supresión y emancipación. Pero la emancipación tiene inicialmente un contenido político aunque profundamente ligada ahora en los Manuscritos con consideraciones de tipo económico. El punto de vista político (recogido en la Einleitung) y el punto de vista económico (contenido en los Manuscritos) de la emancipación humana, se armonizan perfectamente en el siguiente párrafo de los Manuscritos: "...la emancipación de la sociedad de la propiedad privada etc., de la servidumbre, se expresa en la forma política de la emancipación de los trabajadores; no como si se tratase sólo de la emancipación de estos, sino porque su emancipación entraña la emancipación humana general; y esto es así porque toda la servidumbre humana está encerrada en la relación del trabajador con la producción, y todas las relaciones serviles son solo modificaciones y concreciones de esta relación" (39). Sin embargo como ya vimos al estudiar la Cuestión Judía en la emancipación política se trataba de una emancipación parcial y en cuanto tal no suponía la emancipación humana. Del mismo modo, aquí no podemos identificar absolutamente la superación positiva de la propiedad privada con la emancipación política de los trabajadores. En este sentido comenta MESZAROS: "Todas las políticas, en mayor o menor medida, tienden a ser parciales. Claramente, Marx implica esto cuando dice que la emancipación de la sociedad de la propiedad privada se expresa en

la forma política de la emancipación de los obreros. Por lo tanto, esperar que la parcialidad (particularidad) realice la universalidad de la superación positiva sería, como actitud práctica, por lo menos ingenua y, como teoría, autocontradictoria. Así pues la superación positiva no puede ser considerada como la "superación de la negación", esto es, en términos simplemente políticos. Su realización sólo puede ser concebida en la universalidad de la práctica social como un todo" (40).

La emancipación política de los trabajadores, o el comunismo meramente político es la negación de la propiedad privada, pero no la posición de una forma de apropiación verdaderamente humana. Así dice MARX: "Si caracterizamos aún el comunismo mismo (por que es negación de la negación, apropiación de la esencia humana - que se media así misma a través de la negación de la propiedad privada, por ello todavía no como la posición verdadera, que parte de sí misma, sino más bien como la posición que parte de la propiedad privada)" (41). Pero la emancipación política de los trabajadores es pese a todo, una meta parcial a lograr en el camino hacia la superación positiva de la propiedad privada.

La superación positiva de la propiedad privada: El comunismo como práctica social.

La superación positiva de la propiedad privada, exige para Marx un cambio en el sujeto de la apropiación. La propiedad ya no puede entenderse como un derecho absoluto del individuo de la sociedad civil sino como la apropiación del hombre social; es decir del hombre que se encuentra en comunidad con otros hombres, que tiene conciencia de ser un ente social y cuya actividad está al servicio de la sociedad (42). Pero a su vez el cambio del sujeto conlleva

una profunda alteración en el sentido mismo de la apropiación. En lugar del sentido del "tener" excluyente y egoísta, que la propiedad privada ha acrecentado hasta el punto de no considerar propio sino el objeto directamente utilizado, la apropiación por el hombre social subraya que la utilidad se ha convertido en utilidad humana y en consecuencia "los sentidos y el goce de los otros hombres se han convertido en mi propia apropiación" (43).

El estado social correspondiente a la superación positiva de la propiedad privada es el comunismo no ya de naturaleza política sino como práctica social. Es a este comunismo al que se refiere Marx cuando habla de superación positiva de la propiedad privada en cuanto autoextrañamiento del hombre y por ello de la apropiación real de la esencia humana por y para el hombre" (44). Este comunismo supone la reapropiación por parte del hombre (hombre social) de todos sus productos, arte, moral, Estado, Religión..., que antes de su instauración se le enfrentaban de forma hostil. El comunismo como práctica social al superar la propiedad privada arroja de sí todo punto de vista privado; es según MARX "...la verdadera solución del conflicto entre el hombre y el hombre, la solución definitiva del litigio entre existencia y esencia, entre objetivación y autoafirmación, entre libertad y necesidad, entre individuo y género. Es el enigma resuelto de la Historia y sabe que es su solución" (45).

Más allá del Comunismo.

De lo expuesto en el párrafo anterior podría deducirse que el Comunismo constituye para Marx la suprema y última meta de la Historia, el estado perfecto e incommovible al cual ha de acceder necesariamente la humanidad. Sin embargo, el Marx de los Ma-

nuscritos deja bien claro en algunos pasajes lo inexacto de tal interpretación. "Del mismo modo que el ateísmo, en cuanto superación de Dios, es el devenir del humanismo teórico, el comunismo en cuanto superación de la propiedad privada, es la reivindicación de la vida humana real como propiedad de sí misma, es el devenir del humanismo práctico, o dicho de otra forma, el ateísmo es el humanismo conciliado consigo mismo mediante la superación de la Religión; el comunismo es el humanismo conciliado consigo mismo mediante la superación de la propiedad privada. Sólo mediante la superación de esta mediación (que es sin embargo un presupuesto necesario) se llega al humanismo que comienza positivamente a partir de sí mismo, al humanismo positivo" (46). La superación de la propiedad privada que el comunismo como práctica social realiza, es solo un momento del proceso que corresponde al humanismo práctico. El humanismo positivo exige literalmente la superación de la superación de la propiedad privada, es decir del propio comunismo. En uno de los sustanciosos y extensos comentarios que García Bacca hace de este párrafo, encontramos expresada admirablemente esta idea de la transitoriedad del comunismo. "Marx -dice GARCIA BACCA- sabe que con la etapa de Humanismo práctico, con el establecimiento del hombre social, comunista, no se ha llegado ni alcanzando la fase final de la creación del hombre por el hombre y de la recreación o resurrección humana de la naturaleza. Pero Marx a diferencia de tantos y tantos no oculta lo que sabe; y menos aún, adorador de sus propias obras hace de ellas el fin y el final, el San Seacabó, de la Historia del Mundo y a los demás que nos parta un rayo" (47). Esta visión histórica queda patente en el propio Marx cuando afirma: "El comunismo es la forma necesaria y el principio dinámico del próximo futuro, pero el comunismo en sí no es la finalidad del desarrollo humano, la forma de la sociedad humana" (48). Con esta frase, se

expresa la amplitud de miras, de Marx que relativiza los logros del comunismo a la luz de un futuro lejano que reviste caracteres utópicos. Pero la relativización del comunismo como práctica social supone una mayor relativización de la emancipación política, que inserta dentro de este magno proyecto emancipador aparece como un avance insignificante y parcial aunque ciertamente necesario.

CAPITULO II

- 1) Sobre la evolución de Marx vid. el conocido Prólogo de la Contribución a la Crítica de la Economía Política, trad. J. Merino Madrid (Alberto Corazón), 1970, también E. MANDEL, La Formación del Pensamiento Económico de Marx, en el cual habla del tránsito de la crítica de la propiedad privada a la crítica del capitalismo.
- 2) E. MANDEL, Op. cit., p.12 y 13
- 3) ENGELS, Esbozo de Crítica de la Economía Política, en los Anales Franco Alemanes, trad. de J.M. Bravo, Barcelona (Martinez Roca), 1973, p.119, MEW 1, p.500
- 4) Ibid., p.122 MEW 1, p.503
- 5) Ibid., p.133 MEW 1, p.513
- 6) Ibid., p.145 Vid. MEW 1, p.522
- 7) Ibid., p.146 MEW 1, p.523
- 8) MARX, Manuscritos Economía Filosofía, trad. Francisco Rubio Llorente, Madrid (Alianza), 1977, p.81-83. MEW EB1, p.493
- 9) Uber P-J. Proudhon, (Brief au J.B.v.Schweitzer), MEW 16, p.25. Sobre las relaciones Proudhon-Marx, vid, G. GURVITCH, Proudhon y Marx: Una confrontación, trad. Jordi García Jacas, Barcelona, (Oikos - Tau), 1976.
- 10) Die Heilige Familie, MEW 2, pp.32-3. Vid. OME 6, p.31
- 11) Manuscritos, pp.123 y 55, MEW EB1, pp.523 y 55
- 12) Manuscritos, p.126 MEW EB1, p.525
- 13) Op. cit., p.128 MEW EB1, p.526
- 14) Op. cit., p.128 MEW EB1, p.527
- 15) Op. cit., p.128 MEW EB1, p.526
- 16) Op. cit., p.130 MEW EB1, p.528
- 17) ROSSI, El Joven Marx, p.372.
- 18) Manuscritos, p.130 MEW EB1, p.529
- 19) Op. cit., p.136 MEW EB1, p.530
- 20) Vid. Parte 1ª, Cap. 1 de este trabajo.
- 21) Manuscritos, p.119 MEW EB1, p.522
- 22) Manuscritos, p.109 MEW EB1, p.514
- 23) Op. cit., p.111 MEW EB1, p.516

- 24) Op. cit., p.106 MEW EB1, p.512
- 25) Op. cit., p.114 MEW EB1, p.519
- 26) Vid. Op. cit., p.190 MEW EB1, p.574
- 27) Op. cit., p.119 MEW EB1, p.522
- 28) Op. cit., p.190 MEW EB1, p.574
- 29) BEDESCHI, Alienación y Fetichismo en Marx, p.125
- 30) Manuscritos, p.136 MEW EB1, p.530-31
- 31) Op. cit., p.116 MEW EB1, p.520
- 32) Op. cit., p.144 MEW EB1, p.536
- 33) I. MESTZAROS, La Teoría de la Enajenación en Marx, p.130.
- 34) Manuscritos, p.175 MEW EB1, p.562
- 35) Manuscritos, p.169 MEW EB1, p.557
- 36) Op. cit., p.148 MEW EB1, p.540
- 37) Op. cit., p.144 MEW EB1, p.537
- 38) Op. cit., p.164 MEW EB1, p.553
- 39) Op. cit., p.117 MEW EB1, p.521
- 40) MESTZAROS, Op. cit., (nota 33), p.150-51.
- 41) Manuscritos, p.164 MEW EB1, p.553
- 42) Op. cit., p.145-46 MEW EB1, p.537-38
- 43) Op. cit., p.149 MEW EB1, p.540
- 44) Op. cit., p.143 MEW EB1, p.536
- 45) Op. cit., p.143 MEW EB1, p.536
- 46) Op. cit., p.201 MEW EB1, p.583
- 47) J.D. GARCIA BACCA, Humanismo Teórico, Práctico y Positivo según Marx, Madrid (F.C.E.), 1974, p.67.
- 48) Manuscritos, p.156 MEW EB1, p.546.

CAPITULO III

LOS DERECHOS HUMANOS EN LA IDEOLOGIA ALEMANA

Presupuestos antropológicos.

Independientemente de lo que luego diremos a propósito del concepto marxista de hombre, es necesario tratar aquí aunque sea someramente la síntesis antropológica cuyas líneas Marx traza en la - Ideología Alemana y que sustenta su concepción de los derechos humanos. A este respecto, es obligado citar un conocido párrafo de la Ideología Alemana, en la que retomando las conclusiones de los Manuscritos se esbozan las premisas de una concepción del hombre. Dice MARX: "Podemos distinguir al hombre de los animales por la conciencia, por la religión o por lo que se quiera. Pero el hombre mismo se diferencia de los animales a partir del momento en que empieza a producir sus medios de vida" (1). El individuo como parte constitutiva de la organización social y estatal, no es un ente imaginario o una naturaleza abstracta sino que realmente se identifica con un peculiar modo de producir materialmente, o de desarrollar sus actividades, - "bajo determinados límites, premisas y condiciones materiales independientes de su voluntad" (2). Comentando ROSSI estas y análogas expresiones del Marx de la Ideología Alemana, dice: "Lejos de hacer depender el valor, la estructura personal del individuo, de la suprema abstracción de todas las condiciones, y de la investidura axiológica de los "derechos naturales" innatos y de fundamento transcendente como ocurre en el naturalismo jurídico, sea deísta o confesional, Marx concibe el individuo como una estructura a la que es esencial producir sus propias condiciones de vida y por tanto el estar en relación con los otros, y a la que por ende no son ajenas sino intrínsecas, las condiciones bajo las cuales está en relaciones con los otros... Esta concepción tiene el carácter de no poder implicar una definición abstracta del hombre, válida igualmente para todos los

tiempo y para todas las condiciones, porque la definición que de ella se deriva debe su propio contenido precisamente a las condiciones bajo las cuales el hombre produce y a las que resultan de su producir" (3). Frente a una definición "eterna" del hombre, Marx contra pone una definición atenta a las condiciones históricas reinantes, y en concreto al grado de desarrollo alcanzado por las fuerzas productivas. Debido al proceso creciente de división del trabajo asistimos en el período capitalista a una separación de las fuerzas productivas con respecto a los individuos. "A las fuerzas productivas -dice MARX- se enfrenta la mayoría de los individuos de quienes estas fuerzas se han desgarrado y que, por tanto, despojados de todo contenido real de vida, se han convertido en individuos abstractos, y por ello mismo, sólo entonces se ven puestos en condiciones de relacionarse los unos con los otros como individuos" (4). En esta situación resulta que la única relación que mantienen los individuos con las fuerzas productivas, es decir el trabajo, ha perdido en ellos toda apariencia de actividad propia y sólo conserva su vida empequeñeciéndola (5). Se impone pues como conclusión inevitable la necesidad de que los individuos se apropien la totalidad de las fuerzas productivas existentes, de la totalidad de instrumentos de producción, no sólo para poder ejercer su propia actividad sino, en general, para asegurar su propia existencia (6). Pero dado el carácter universal de las fuerzas productivas debido a la extensión mundial de los intercambios, la apropiación de las mismas sólo podrá llevarse a cabo por la asociación universal de los individuos cuyo germen está en el proletariado (7). La apropiación de las fuerzas productivas por parte de los obreros asociados implica una necesaria revolución, una revolución radical a partir de la cual los individuos con su control sobre los instrumentos de producción se erigen en dueños de sus destinos. El comunismo instaurado por la revolución proletaria supondrá

pues según Marx algo nuevo con respecto a todas las revoluciones anteriores que dejaron intacto el modo de actividad y se limitaron a una nueva distribución del trabajo: El comunismo elimina el trabajo (burgués) (8). A partir del comunismo puede hablarse de individuo personal, en cuanto que controla las fuerzas de producción y por ello el trabajo se convierte en manifestación de su libre actividad. Con anterioridad a la revolución comunista el individuo es contingente en cuanto depende de una distribución del trabajo, de unas fuerzas productivas, sobre las que carece de poder y que le son dadas. En este sentido dice MARX: "La diferencia entre el individuo personal y el individuo contingente no es una diferencia de concepto, sino un hecho histórico" (9). Y esta diferencia presenta caracteres distintos según la época que se considere. "Los individuos -dice MARX- han partido siempre de sí mismos, aunque naturalmente, dentro de sus condiciones y relaciones históricas dadas, y no del individuo puro en el sentido de los ideólogos. Pero, en el curso del desarrollo histórico, y precisamente por la sustantivación de las relaciones sociales que es inevitable dentro de la división del trabajo, se revela una diferencia entre la vida de cada individuo, en cuanto se trata de su vida personal, y esa misma vida supeditada a una determinada rama del trabajo y a las correspondientes condiciones" (10). Inicialmente, antes de que se haya planteado la contradicción entre fuerzas productivas y formas de intercambio, las condiciones de la producción son condiciones inherentes a los individuos, "son condiciones de su propio modo de manifestarse y este mismo modo de manifestarse las produce" (11). Este sería el individuo personal tomado como posición, inmediato, correspondiente al primer momento del proceso histórico-dialéctico. Sin embargo a medida que se desarrollan estas condiciones, en lugar de ser expresiones del individuo, se sustantivan, se enfrentan a él y llegan a constituir una traba para

su crecimiento. Así, llegamos al individuo contingente, al individuo mermado y disminuido, producto y resultado del azar de las condiciones de producción, el cual encuentra su expresión acabada en el individuo de clase: "La diferencia del individuo personal con respecto al individuo de clase, el carácter fortuito de las condiciones de vida para el individuo, sólo se manifiestan con la aparición de la clase, que es a su vez un producto de la burguesía" (12).

En definitiva lo que nos interesa destacar es por una parte el carácter fundamentalmente histórico con el que Marx marca el concepto de hombre que viene definido por la producción de sus medios de vida y por las condiciones en que esta se desarrolla. Pero por otra parte en su forma de individuo personal, el hombre aparece revestido de caracteres axiológicos que sólo la revolución comunista mediante la superación de las contradicciones entre fuerzas productivas y relaciones de producción podrá realizar.

El fundamento de los derechos humanos (contra Stirner).

La concepción del hombre que Marx nos ofrece en la Ideología Alemana, aparece en profunda contradicción con la antropología de Stirner, y como una consecuencia de tal oposición se desarrolla su concepción acerca del derecho en general y los derechos humanos en particular. Toda la tercera parte de la Ideología Alemana, que constituye su núcleo más extenso, se plantea como una crítica global a la obra de Stirner el Unico y su Propiedad aparecida en 1.844 y cuya principal novedad consistía precisamente en trazar las bases de una nueva antropología: la muerte del Hombre y el nacimiento del Unico. Stirner antes de predicar el Nuevo Testamento con la aparición del Unico, del egoista verdadero, relata el Antiguo Testamento como una Historia que comienza y culmina con el hombre. En la primera parte

de su obra que lleva por título precisamente "el Hombre", Stirner in tenta presentar la Historia real cómo el desarrollo de una serie de imposiciones históricas triádicas: niño, joven, hombre, Realismo, Idealismo, Unidad negativa de ambos, Negro, Mongol, Caucasiano etc... que culminan en el liberalismo social, (13). Como dice MARX, en esta parte Stirner "pretextó escribir la biografía de un enemigo mortal "del hombre", no la de un Unico o individuo real" (14) y en realidad toda esa serie de imposiciones y justificaciones históricas son ociosas pues según Marx el autor habría podido pasar directamente del "hombre" al yo y mejor aún al Unico" (15). En definitiva lo que Stirner trata de contraponer tras este excursus histórico son dos concepciones éticas diferentes. En el Antiguo Testamento se han seguido y perseguido múltiples causas: Dios, Humanidad, Verdad, Libertad, etc. Con la aparición del Unico podría decirse que esas causas son nada y han de trocarse en una nueva: el sí mismo. Nada hay por encima de mí, yo soy mi propia causa y no puedo aceptar otras ajenas. Como dice Carlos DIAZ a este respecto: "El punto de partida de todos los razonamientos de Max Stirner es un axioma que juzga evidente por principicio y como tal indemostrable. Esta evidencia es para él objetiva y subjetiva: que yo soy un ente que se ama a sí mismo, de tal manera que los demás sólo existen en la medida en que se convierten en utilizables para mí. ¿Se trata de un principio universalmente admitido? Si no es así, la tarea que este alemán se propone es demostrar lo contrario a todas las gentes" (16).

Consecuentemente con esta concepción ética y antropológica Stirner plantea la fundamentación del derecho y de los derechos humanos. El derecho, según Stirner viene caracterizado por la nota de lo ajeno a Mí, al Unico. "Impetramos el derecho y acudimos para ello a los Tribunales... ¿Qué es pues, lo que busco ante los tribunales? Busco el derecho del sultán, no Mi derecho, busco el derecho ajeno.."

(17). Según esto, podría establecerse la siguiente ecuación:

Derecho ajeno = no mi derecho

Mi derecho = no tu derecho, tu falta de derecho.

Si el único es la fuente última de toda legitimidad no puede reconocer como derecho, el elaborado por otros. "No hay otro juez sino Yo mismo que pueda fallar si tengo derecho o no. Lo único que los otros pueden juzgar y fallar es si acceden a Mi derecho y si éste es también derecho para ellos" (18).

Esta concepción elimina del concepto de derecho todo límite o aspiración ética, entendida como máxima generalizable a todos los hombres. La sanción de la sociedad no justifica al derecho, sino que lo convierte en un derecho concedido, externo al Yo y en cuanto tal ajeno. "El derecho humano - dice STIRNER- es siempre algo dado, se retrotrae siempre, en realidad, al derecho que los hombres se dan, es decir, se conceden unos a otros" (19). Mi derecho -según STIRNER- sólo puede tener su origen en mí: "no reconozco más fuente del derecho que Yo mismo, ni Dios, ni el Estado, ni la naturaleza ni el hombre, ni el derecho divino, ni el derecho humano" (20).

Conforme a esta teoría, pueden realizarse entonces las siguientes antitesis:

- | | | |
|----|--|--|
| a) | El derecho del hombre | El derecho de Mi |
| b) | El derecho humano | derecho egoista |
| c) | Derecho ajeno = recibir
el derecho de otros | Mi derecho = recibir el de-
recho de Mi |
| d) | Derecho es lo que con-
viene al hombre | Derecho es lo que me convie-
ne a Mí. (21). |

Al no existir otro criterio ético que se superponga al Unico, la sola justificación que puede fundamentar la exclusión de los demás de mi derecho, y a mí del derecho de los demás, está en la fuerza. Consecuentemente la última razón del derecho egoísta, está en el poder o la fuerza, y así lo demuestran de forma inequívoca las siguientes frases de Stirner entresacadas por Marx: "Yo deduzco todo derecho y toda licitud de Mí, Yo tengo derecho a todo aquello que puedo hacer, Yo no exijo derecho alguno, razón por la cual no necesito tampoco reconocer ninguno. Lo que Yo puedo arrancar por la fuerza, lo arranco, y no tengo derecho a lo que no puedo arrancar por la fuerza, etc. tener o no tener derecho, no es lo que a Mí me importa; si puedo hacer una cosa, estoy ya autorizado para hacerla y no necesito de ninguna otra autorización de ningún otro derecho" (22).

En resumidas cuentas, podríamos decir que Stirner mantiene una postura crítica con respecto a los derechos humanos, la cual se basa en su crítica del "hombre" como causa o instancia ética legitimadora del derecho. "Todo liberalismo -dice STIRNER- tiene un enemigo mortal, un antagonismo insuperable como Dios al diablo; el hombre tiene a su lado siempre al inhumano, al egoísta, al Unico" (23). Frente a los derechos humanos del liberalismo pretendidamente fundados en la dignidad del hombre, Stirner opondrá los derechos inhumanos, los derechos del Unico, cuya fuente y causa reside en el poder.

Enfrentado radicalmente con la concepción stirneriana, Marx construye su propia concepción jurídica partiendo como vimos de unos supuestos antropológicos muy distintos. El Unico de Stirner es fruto de una visión ingenua de la Historia en la que priman las representaciones y los conceptos sobre las relaciones reales. "Si Sancho -dice MARX- hiciera durante un momento abstracción de todo su bagaje de pensamientos, cosa que no parece que debiera serle difícil, dada la

pobreza de ese bagaje, quedaría en pie tan sólo su Yo real, pero su Yo real dentro de las condiciones reales del mundo que para él existen. Se habrá desembarazado con ello por un instante de toda premisa dogmática, pero a cambio de esto comenzarán para él, a partir de ahora, las premisas reales" (24). El Unico consiste -según MARX- en una representación que se enfrenta a otra representación: "al hombre"; la oposición se da pues en el ámbito de los conceptos y las representaciones: "Sancho adquiere su unicidad quitándose de la cabeza 'al hombre'" (25). Pero el "hombre" que Stirner se quita de la cabeza es un concepto abstracto, una quimera que no puede tomarse en serio en cuanto prescinde de las relaciones reales (26). Su razonamiento podría esquematizarse del siguiente modo: Las verdades emanadas del concepto de hombre son consideradas como sagradas, es así - que hay que suprimir todo lo sagrado para conseguir la unicidad luego, es preciso eliminar todas las verdades emanadas del concepto hombre" (27).

Para Marx por el contrario el procedimiento de Stirner adolece del fundamental defecto de prescindir y dejar intactas las premisas reales que constituyen el punto de partida para una definición del hombre. Marx desvela cómo en el pensamiento de Stirner "se construye a posteriori, se expone, se representa, se afirma y se justifica como revelación del concepto "hombre", lo que son las relaciones empíricas creadas por el hombre real en su comercio real, y en modo alguno por el concepto sagrado de hombre" (28). Por otra parte, - Marx critica el recurso stirneriano de que "basta con quitarse de la cabeza algunas ideas para quitar del mundo las condiciones de que han nacido estas ideas... de que basta con quitarse de la cabeza la idea hombre para destruir con ello las condiciones reales que hoy se llaman inhumanas" (29). Por tanto el Unico stirneriano queda reducido

a una ilusión, y en la realidad queda confinado en los límites que le le señalan las condiciones reales, las formas de intercambio y las fuerzas productivas.

En Marx también se da la contraposición entre humano e inhumano pero con un sentido completamente distinto que en Stirner. La oposición humano-inhumano no se reduce a un conflicto entre conceptos y representaciones sino que implica un choque efectivo, apoyado en determinadas condiciones empíricas. "Esta llamada "inhumanidad" -dice MARX- es un producto de las actuales condiciones ni más ni menos que la humanidad" (30). Es decir, que del mismo modo que al hablar del "hombre" vimos como según MARX éste no podía identificarse con un concepto abstracto, inmutable y eterno, sino como un fruto de las relaciones productivas, así también lo humano y lo inhumano hacen referencia a juicios de valor surgidos en un determinado momento histórico, en unas específicas condiciones sociales. "La expresión positiva llamada humana -continúa MARX- corresponde a las condiciones dominantes determinadas, de acuerdo con cierta fase de la producción y al modo de satisfacer las necesidades por ella condicionadas, del mismo modo que la expresión negativa "inhumana", corresponde a los diarios intentos nuevos provocados por esta misma fase de la producción y que van dirigidos a negar dentro del modo de producción existente estas condiciones dominantes y el modo de satisfacción que en ellas prevalece" (31). De lo cual se deduce para Marx una clara relación de correspondencia entre el predicado humano y la dominación de una determinada clase social, de tal forma que lo humano sería todo aquello que se refiere al individuo contingente o individuo de clase.

Lo que acabamos de decir es igualmente válido para la teoría del derecho de Stirner. Este desgaja al derecho de toda relación

social e histórica y tal y como hizo con el "hombre" lo reduce a un concepto. Refiriéndose a este proceder de Stirner dice MARX: "Ya estamos acostumbrados a la idea de que las relaciones jurídicas se presenten, al igual que en otros casos, como el imperio del concepto del derecho, lo que le permite matar al derecho convirtiéndolo en un concepto, y por tanto, en lo sagrado" (32). Reducido así a concepto el derecho humano puede ser fácilmente eliminado mediante su sustitución por la representación del derecho Unico. Por esto en su alusión a Stirner continua MARX: "Según él, el derecho no nace de las relaciones materiales entre los hombres y de los consiguientes conflictos entre ellos, sino del conflicto entre los hombres y sus representaciones que no tienen más que "quitarse de la cabeza" (33). Con ello, el poder del Yo, del Unico en el que se sitúa el fundamento del derecho, queda ingenuamente aumentado ya que se reduce a un poder mental que deja intacto el mundo exterior y las relaciones sociales. Para Marx por el contrario, el derecho nace de las relaciones materiales de los hombres; en la lucha en torno a los derechos humanos existe una base material que es ignorada por Stirner. (34). Esta base material es la que condiciona y define los límites del poder, que de esta forma ya no se situa en una presunta fuerza del sujeto o del Estado. Los teóricos que sitúan el fundamento del derecho en el poder como Hobbes, ignoran que "el derecho, la ley etc., son solamente el signo, la manifestación de otras relaciones sobre las que descansa el poder del Estado" (35). Son estas relaciones reales, el modo de producción, las formas de intercambio, las que "lejos de ser creadas por el poder del Estado, son, por el contrario el poder creador de él" (36). Pero, como vimos anteriormente, en el modo de producción capitalista, las relaciones reales no son expresión del querer de los individuos, sino productos que tienen su propia dinámica, ajenos a la voluntad humana. Resulta en consecuencia que

el poder de los individuos es un poder extraño a su voluntad que viene definido por el azar de unas relaciones materiales. "Los individuos que dominan bajo estas relaciones -dice MARX- tienen, independientemente de que su poder deba constituirse como Estado, que dar necesariamente a su voluntad, condicionada por dichas determinadas relaciones, una expresión general como voluntad del Estado, como ley, expresión cuyo contenido está dado siempre por las relaciones de esta clase" (37).

Es preciso señalar como Marx en este importante párrafo deslinda claramente dos cuestiones:

1a) La cuestión de hecho, que consiste en constatar que el Estado y el derecho se fundamentan en el poder, entendido éste como dominación de una clase.

2a) La cuestión ética de si el poder de clase "debe" constituirse como Estado o como derecho.

La primera cuestión se reduce como hemos dicho a una constatación. Para Marx al igual que para Stirner el fundamento del derecho, reside de hecho en el poder, pero su concepto de poder es bien distinto. Para Stirner el poder viene revestido de ropajes voluntaristas; bastaría con querer para poder adquirir un derecho, por eso el poder puede formularse como un imperativo dirigido al individuo. Para Marx por el contrario no puede jamás formularse como imperativo porque es expresión de relaciones materiales ajenas a la voluntad de los individuos. El derecho está fundado en esas relaciones materiales y pese a su forma de generalidad es un derecho casual, un derecho contingente. Conforme a lo dicho, podemos responder a la segunda cuestión planteada. La forma de la generalidad no basta según Marx para legitimar el derecho existente. La única legitimación de

este derecho consiste en el azar de unas relaciones materiales independientes de la voluntad de los hombres. Para hacer del derecho algo verdaderamente humano, algo inherente al modo de manifestarse los individuos, sería preciso situar al individuo personal no al individuo contingente en el centro de las relaciones materiales. Ello sólo es posible como ya vimos mediante la apropiación universal de todas las fuerzas productivas por los individuos asociados, es este el único criterio legitimador del derecho.

En resumidas cuentas podemos observar como para Marx la expresión "derecho humano" está doblemente viciada tanto en lo que se refiere al concepto de derecho como al calificativo de humano. Uno y otro nacen de las relaciones materiales entre los hombres, las cules a su vez están éticamente descalificadas por hallarse fundadas en la inhumanidad del azar. Los derechos humanos en su expresión histórica correspondiente al modo de producción capitalista, son por lo tanto para Marx derechos ~~que~~ bajo forma de generalidad ocultan una inhumanidad cuyo último fundamento está en el azar, en la contingencia de unas relaciones materiales.

Veamos brevemente como esta afirmación se concreta en cada uno de los derechos humanos en particular:

Libertad: Partiendo de los presupuestos antropológicos analizados anteriormente, se deriva el concepto marxista de libertad y su consecuente crítica del concepto de libertad ~~como~~ derecho humano general. El concepto de libertad se presenta como un correlato del concepto de hombre y dignidad humana. Pero según hemos visto el hombre, el individuo puro del que hablan los ideólogos se identifica, según MARX, con el individuo contingente o individuo de clase. En consecuencia la libertad que se predica del individuo como uno de

sus atributos inherentes, es una libertad contingente o libertad de clase, no una libertad personal. En este sentido, dice MARX: "A este derecho a disfrutar libremente, dentro de ciertas condiciones de lo que ofreciera el azar se llamaba hasta ahora, libertad personal" (38). Pero como vimos, el único mecanismo corrector del azar consistía en la asociación universal de los individuos productores, y en su control sobre las fuerzas productivas universales. Es decir que para Marx, la posibilidad de realización de la libertad personal se halla unida indisolublemente al hecho de una comunidad de tipo universal "...Solamente -dice- dentro de la comunidad con otros, tiene todo individuo los medios necesarios para desarrollar sus dotes en todos los sentidos; solamente dentro de la comunidad es posible, por tanto, la libertad personal" (39). Sin embargo la comunidad que en sentido marxista lleva aparejada la nota de universalidad y libertad de pertenencia, no es un hecho histórico sino una meta a realizar. Las comunidades que de hecho habían gozado de vigencia histórica no eran universales ni los individuos se adscribían a ellas por su propia voluntad; eran por el contrario parciales y se constituían con independencia de la voluntad de los individuos. "En los substitutivos de la comunidad que hasta ahora han existido, en el Estado, etc., la libertad personal solo existía para los individuos desarrollados dentro de las relaciones de la clase dominante y sólo tratándose de individuos de esta clase. La aparente comunidad en que se han asociado hasta ahora los individuos ha cobrado siempre una existencia propia e independiente frente a ellos, y por tratarse de la asociación de una clase contra otra, no sólo era, al mismo tiempo una comunidad puramente ilusoria para la clase dominada sino también una nueva traba. Dentro de la comunidad real y verdadera, los individuos adquieren al mismo tiempo su libertad al asociarse y por medio de la asociación" (40). Para Marx, el único modo de lograr esa

comunidad real es a través de la desaparición de las clases en cuanto comunidades parciales enfrentadas, en las cuales la libertad viene definida por los mismos caracteres de azar que marcan la adscripción de los individuos a sus clases respectivas.

Hay que hacer notar aquí el carácter profundamente comunitario y realista con el que a diferencia de Stirner, Marx concibe la libertad. Stirner plantea el problema de la libertad en un sentido puramente individualista como una ruptura con todo aquello que se opone al deseo del Yo, (41); pero al mismo tiempo que individualista su programa de liberación es ingenuo o no realista en cuanto ignora las premisas reales sobre las que el Yo se constituye. Marx por el contrario niega la posibilidad de liberación aislada de un individuo, o conjunto determinado de individuos: "...si Sancho enfocase por una vez esta "liberación" no en el sentido de liberarse simplemente de las categorías sino en el de liberarse de las trabas reales, vería que esta liberación presupone un cambio común a él y a una gran cantidad de situaciones parecidas y determina un estado nuevo del mundo, común también con otras" (42). No cabe pues según MARX una liberación individual o parcial, pues existe una ligazón real entre los individuos que hace imposible concebir sus situaciones como Únicas. Bajo el dominio de la burguesía el individuo está condicionado y sometido a fuerzas de las que no puede liberarse individualmente. El individuo ignora su sometimiento a estas fuerzas productivas y se imagina que es libre cuando en realidad no lo es. "En la imaginación -dice MARX- los individuos bajo el poder de la burguesía, son por tanto más libres que antes porque sus condiciones de vida son para ellos algo puramente fortuito, pero en la realidad, son naturalmente menos libres ya que se hallan más supeditados a un poder material" (43). Son las fuerzas productivas las que se oponen al indivi

duo, quitándole toda posibilidad de iniciativa o autodisposición de su persona, son las que le atan a su clase más fuertemente que el señor feudal atara a sus tierras al siervo de la gleba; a éste quedábale el recurso de huir a la ciudad mientras que al proletario no le queda siquiera la posibilidad de esta liberación aislada.

Un ejemplo concreto de como se articula esta concepción burguesa de la libertad la tenemos en la proclamación del principio de la libertad de competencia como uno de los derechos naturales del hombre (44). El principio de la libertad de competencia parte de unos presupuestos individualistas y fundamentalmente en la creencia de que todo individuo tiene derecho a actuar conforme a su arbitrio sin que el Estado pueda inmiscuirse en su actuación (45). Sin embargo esta creencia tiene según MARX las siguientes consecuencias:

a) En primer lugar la competencia produce una lucha entre los propios individuos, que los separa y escinde. Esta consecuencia que como ya vimos fue constatada por Engels y otros autores socialistas, es ratificada por Marx. "La competencia -dice- aisla a los individuos, no sólo a los burgueses sino más aún a los proletarios, enfrentándolos a unos con otros a pesar de que los aglutine" (46). El proceso a través del cual se llegaba a tales efectos desintegradores en el seno de la clase obrera, lo describió Marx del siguiente modo: Al hacerse mayor la competencia entre los capitales, "la concentración de capitales se hace mayor, los capitalistas grandes arruinan a los pequeños y una fracción de los antiguos capitalistas se hunde en la clase de los obreros, que por obra de esta aportación padece de nuevo la depresión del salario y cae en una dependencia aún mayor de los pocos grandes capitalistas; al disminuir el número de capitalistas, desaparece casi su competencia respecto de los obreros, y como el número de estos se ha multiplicado, la compe-

tencia entre ellos se hace tanto mayor, más antinatural y más violenta. Una parte de la clase obrera cae con ello en la mendicidad o la inanición tan necesariamente como una parte de los capitalistas medios cae en la clase obrera" (47).

b) Por otra parte, el proceso disgregador y atomizador al que conduce la libertad de competencia, no hace sino aumentar el carácter fortuito y azaroso de la libertad personal. Como dice MARX: La competencia y la lucha de unos individuos con otros es la que engendra y desarrolla el carácter fortuito de sus condiciones de vida (48). Y por tanto a medida que aumenta el carácter fortuito de las condiciones de vida que integran la personalidad individual, aumenta el carácter fortuito de su libertad. Cuanto mayor es el grado de atomización y separación entre los individuos de una sociedad, menor es el grado de control que los mismos pueden ejercer sobre las relaciones y fuerzas que los separan. Frente a los individuos atomizados se alza la concentración de capitales, el monopolio con lo que de hecho el movimiento iniciado en la libertad de competencia culmina en el privilegio, en la excepción a la generalidad. Desembocamos así en otro problema íntimamente ligado a la libertad de competencia, en otro de los principios de la Declaración de Derechos - francesa, en el principio de la Igualdad. Para que la libertad de competencia se legitime desde el punto de vista burgués es necesario presuponer que todos los individuos que concurren en el ejercicio de la actividad económica, parten de una misma situación, idea que encuentra su mejor expresión en el postulado de la igualdad de derechos.

La Igualdad y la libertad de competencia.

Stirner plantea el tema de la igualdad del siguiente modo:

"Cuando la revolución hizo de la "igualdad" un derecho, la igualdad fue a refugiarse al campo de lo religioso, a la región de lo sagrado, del ideal. De ahí desde entonces, la lucha por los derechos humanos, sagrados e inalienables. Contra el derecho humano eterno se hace valer de un modo muy natural e igualmente legítimo el "derecho bien adquirido de lo existente"; derecho contra derecho, litigio en el cual naturalmente, el uno es condenado por el otro como ilegítimo. Tal es la disputa del derecho desde la revolución" (49). En la lucha planteada entre los derechos humanos innatos y los derechos - bien adquiridos, Stirner aún reconociendo la legitimidad de ambos se muestra partidario de estos últimos, aunque con ciertas matizaciones. La igualdad como derecho humano innato no puede admitirse según Stirner más que en los niños recién nacidos. En el momento en que los hombres se hacen adultos, la igualdad religiosa o sagrada debe ser sustituida por una desigualdad impuesta por las distintas obras, capacidades y esfuerzos que los individuos desarrollan. Los derechos bien adquiridos son el premio a su esfuerzo y trabajo, son producto de una victoria lograda en la lucha leal de todos contra todos. De esta forma, para Stirner el tema de la igualdad se conecta necesariamente con el de la competencia: "La igualdad teóricamente establecida como principio entre todos los hombres, halla su aplicación - práctica en la competencia: Ya que la igualdad no es más que la libre competencia" (50). Sin embargo, Stirner no admite la libertad de competencia tal y como se plantea en el Estado liberal, y opone al menos una objeción a su forma de entenderla. ¿Acaso -pregunta STIRNER- es libre la competencia que el Estado, el dominador según el principio burgués comprime dentro de mil límites? (51). Para que la competencia fuera realmente libre habría de plantearse como una competencia entre cosas, es decir entre los medios de que disfrutaban las personas, cuyo control según STIRNER corresponde al Estado.

"El mal de que adolece la competencia es que no todo el mundo dispone de los medios necesarios para competir, porque estos medios no proceden de la personalidad, sino de la casualidad" (52). Stirner va por lo tanto un poco más allá de la concepción burguesa tradicional que pretendía fundar la competencia (así lo hacían algunos políticos y soñadores pequeño-burgueses) en el título de persona (53). Stirner dirá: esto es por lo que se quiere hacer pasar la competencia; esto sería lo deseable pero lo cierto es que la competencia se da entre cosas. Sólo pueden competir aquellos que tiene cosas, luego la competencia no es libre para todos sino para los que poseen medios. El principio de la igualdad exigiría entonces el que el Estado proporcionara a todos los medios necesarios para que acabara prevaleciendo la fuerza personal como único criterio de desigualdad (54).

Con independencia de esta objeción, Stirner admite y comparte la doctrina burguesa acerca de los límites morales de la competencia, y en este sentido dice: "Tenemos derecho a arrebatarse al hombre lo que el hombre en cuanto tal no puede defender en lo tocante a los bienes materiales: tal es el sentido de la competencia, de la libertad industrial. Y asimismo nos pertenecen a nosotros aquellos bienes espirituales que él no sea capaz de defender. Son intangibles, en cambio los bienes consagrados", entre estos bienes, Stirner cita como ejemplos "la vida", "la libertad personal", la "religión", el "honor", el "sentimiento del decoro y del pudor" (55).

Enfrentado radicalmente con el planteamiento stirneriano de la igualdad y de la competencia, Marx va a refutar punto por punto cada uno de sus supuestos. En primer lugar, combate la distinción y el enfrentamiento que efectúa Stirner entre derechos humanos y derechos bien adquiridos. Es esta una oposición, llena de confusión

incluso desde el punto de vista lógico. Por el hecho de que ambos son "derechos" en sentido jurídico se concluye que ambos son legítimos en sentido histórico y así puede llegarse a las más peregrinas identificaciones (56). Siguiendo el pensamiento de Stirner podría identificarse según MARX el derecho humano con el derecho bien adquirido. El derecho humano también llamado derecho natural innato es el que ha sido dado por naturaleza, por nacimiento. Pero los "derechos bien adquiridos equivalen a lo mismo es decir a la naturaleza que me da un derecho, a saber: el nacimiento y después la herencia" (57). Resulta entonces que la presunta igualdad que Stirner atribuye a todos los niños de pecho, es una pura abstracción, una palabra sin sentido ya que no puede establecerse la separación entre persona y cosa, entre nacimiento y herencia. Stirner dirá: "He nacido hombre es lo mismo que he nacido hijo de rey" (58), y Marx responde: el derecho del hombre beneficia a todo hombre en todas circunstancias, pero el derecho bien adquirido (ser hijo de rey) no le beneficia "en todas las circunstancias", y es ésta una diferencia esencial que en el terreno jurídico sirve para distinguir los derechos humanos de los bien adquiridos. Por lo demás, Stirner ignora estas distinciones prácticas porque se mueve en una esfera abstracta en la que los conceptos son fácilmente identificables pues se les puede dar la vuelta como a un guante (59).

Para Marx la cuestión de los derechos humanos en general y de la igualdad en particular no puede plantearse en un terreno conceptual. Es preciso mostrar "la base material de la lucha en torno a los derechos humanos que para Stirner permanece ignorada" (60), hay que conectar el concepto de los derechos humanos "con la realidad empírica que le sirve de base" (61). La conexión que Marx establece con las condiciones materiales empíricas lleva necesaria-

mente a la invalidación de las tesis stirnerianas sobre la competencia. Para Marx no existe la persona, el "hombre en cuanto tal", no puede separarse la persona de las cosas, ni proclamar la igualdad entre esas personas desgajadas de las cosas. Irónicamente comenta - MARX: "Sólo luchan las armas, no los soldados que las empuñan y han aprendido a manejarlas. Estos sólo existen para que los maten. Así se refleja la lucha de la competencia en las cabezas de los maestros de escuela pequeñoburgueses" (62). Con sus teorías sobre la competencia, Stirner comete el error común a muchos ideólogos burgueses de remontarse con la imaginación a los orígenes de la competencia, y creer que con ello pueden cambiar las consecuencias de la competencia. Así dice MARX: "La exigencia de que no se compita con medios materiales, sino con medios personales, equivale al postulado moral de que la competencia y las relaciones que la condicionan deban tener otras consecuencias que las suyas inevitables" (63). Existe un contraste manifiesto según Marx entre el postulado moral y la fuerza inevitable de los hechos. La petición de principio de una igualdad personal en el punto de partida de la competencia es una ingenuidad que desconoce las condiciones materiales sobre las que tiene que actuar. La fuerza personal no puede separarse de las cosas pues ello supondría salirse fuera de la Historia; retomando su concepción antropológica, Marx muestra en el siguiente párrafo la unión inescindible entre fuerza personal y medios materiales: "Si uno mediante una buena alimentación, una educación esmerada y un buen ejercicio físico llega a desarrollar su fuerza física y su destreza, mientras que otro por tomar pocos y malos alimentos, por digerir mal, a consecuencia de ello, por el abandono en que se le tuvo en la infancia y por el exceso de esfuerzos no ha llegado a adquirir "nunca" las cosas necesarias para desarrollar sus músculos y menos aún para adquirir un dominio sobre ellos, no cabe duda de que la -

"fuerza personal" del uno con respecto a la del otro será puramente material. No adquirirá "los medios de que carece por medio de la fuerza personal" sino que por el contrario deberá su "fuerza personal" a los medios materiales existentes" (64).

La competencia, y el establecimiento de la igualdad personal no son "conceptos" que tal y como Stirner pretende, puedan ser fácilmente controlables por el Estado. Stirner considera erróneamente "los límites de la competencia que brotan de las condiciones de producción y de intercambio como límites en que el Estado comprime la competencia" (65). La igualdad de derechos que el Estado propugna, no es para Marx un mero concepto sino la expresión política del modo de producción moderno, del mismo modo que el privilegio lo fue del modo de producción antiguo (66). Lo único que hace el Estado es canonizar una realidad, recoger unos datos sociales que se le imponen. La igualdad de derechos es pues, la expresión política de la desigualdad social y efectiva existente en la sociedad burguesa.

La proclamación del principio de la igualdad de derechos, supone la misma hipocresía que los restantes límites morales que la sociedad burguesa impone a la competencia y que Stirner cree a pies juntillas. Todos los bienes consagrados que el Estado habría de respetar y proteger en la lucha competitiva, son de hecho, según MARX, objeto de transacción y colusión; es más su violación es conditio sine qua non de la competencia. En la práctica los bienes consagrados son burlados por el burgués como el judío burla su ley. Al hombre real, al proletario, no le alcanza la protección de los límites morales declarados por la moral burguesa. En este sentido dice MARX "Nuestro pequeño burgués alemán solo conoce las hipócritas declaraciones de los burgueses acerca de los límites morales de la competencia de los burgueses, que pisotean diariamente los "bienes consagra-

dos" de los proletarios, su "honor", su "sentimiento de pudor", su "libertad personal" y los privan incluso de la enseñanza de la religión. Estos presuntos "límites morales" son para ellos el verdadero "sentido" de la competencia, y la realidad de ésta existe solamente para su sentido" (67).

El Derecho de Propiedad.

El tema del derecho de propiedad se encuentra profundamente unido a las cuestiones de la libertad de competencia y de la - igualdad de derechos que acabamos de considerar. Tanto uno como - otros son según MARX un instrumento imprescindible en manos de los propietarios privados para la consecución de su lucro. Pero como ya tuvimos ocasión de ver en los Manuscritos, la concepción de Marx sobre el derecho de propiedad diverge completamente de la común concepción plasmada en las Declaraciones de Derechos Francesas. "...los ideólogos -dice MARX- pueden concebir la relación de propiedad como una relación "del hombre" cuyas diferentes formas se determinan en las diferentes épocas según el modo como los individuos se representan "al hombre" (68).

La propiedad es entendida pues en todo momento y circunstancia como un derecho humano aparentemente invariable, aunque de hecho varíe según sea el agente social dominante que puede adjudicarse la cualidad de hombre: señor feudal, burgués. Los ideólogos burgueses y Stirner entre ellos, al concebir al "hombre" como un su jeto eterno no pueden entender correctamente el derecho de propiedad como vinculado a las condiciones de producción que por otra parte (como ya vimos) definen según Marx al hombre concreto. "Si San Sancho -dice MARX- "hubiera" dejado a un lado por un momento las ideas en curso de los juristas y los políticos acerca de la propiedad privada y la polémica en contra de ellas, si hubiera concebido, senci-

llamente, esta propiedad privada en su existencia empírica, en su relación con las fuerzas productivas de los individuos, toda esa sabiduría salomónica con la que ahora nos entretiene, se disolvería en la nada" (69).

Para Marx la forma de apropiación que corresponde al dominio de la burguesía es un momento del proceso histórico, correspondiente al grado de desarrollo más avanzado de las fuerzas productivas. Con anterioridad a esta forma de propiedad privada, Marx distingue en la Ideología Alemana, las siguientes formas históricas de propiedad:

a) La primera forma de la propiedad es la propiedad de la tribu. Esta forma de propiedad corresponde a la fase incipiente de la producción en que un pueblo se nutre de la caza y la pesca, de la ganadería o, a lo sumo, de la agricultura. (70).

b) La segunda forma está representada por la antigua propiedad comunal y estatal, que brota como resultado de la fusión de diversas tribus para formar una ciudad, mediante acuerdo voluntario o por conquista, y en la que sigue existiendo la esclavitud (71).

c) La tercera forma es la de la propiedad feudal o por estamentos. Durante esta época la forma fundamental de la propiedad era la de la propiedad territorial con el trabajo de los siervos a ella vinculados, de una parte, y de otra el trabajo propio con un pequeño capital que dominaba el trabajo de los oficiales de los gremios (72).

d) La cuarta forma de propiedad, tras la propiedad mobiliaria corporativa y el capital manufacturero, consiste en el capital moderno condicionado por la gran industria y la competencia univer-

sal. Es esta "la propiedad privada pura que se ha despojado ya de toda apariencia de comunidad y ha eliminado toda influencia del Estado sobre el desarrollo de la propiedad" (73).

Hay que observar como para Marx este proceso, tiene un carácter necesario que viene marcado por determinadas condiciones empíricas "la propiedad privada -dice- es una forma de intercambio que corresponde necesariamente a ciertas fases de desarrollo de las fuerzas productivas que no puede descartarse ni de la que se puede prescindir para pasar a la producción directa de la vida material, mientras no se hayan creados fuerzas productivas para las que la propiedad privada represente un obstáculo y una traba" (74).

La propiedad privada tiene por tanto una dinámica autónoma que la hace totalmente independiente de reconocimientos políticos y jurídicos. La sanción política no hace más que consagrar un hecho inevitable, la privaticidad de una forma de apropiación, el punto de vista privado que es inherente a la sociedad civil burguesa. Por esta razón Marx critica a Stirner su creencia de que la propiedad privada coincide con la propiedad del Estado, de que el Estado es el único propietario, y el que otorga la propiedad (75). Para Marx el Estado es fruto de la propiedad privada y no viceversa; "A esta propiedad privada moderna corresponde el Estado moderno, paulatinamente comprado, en rigor por los propietarios privados, entregado completamente a estos por el sistema de la deuda pública y cuya existencia, como revela el alza y la baja de los valores del Estado en la Bolsa, depende enteramente del crédito comercial que le concedan los propietarios privados, los burgueses" (76). En consecuencia, el derecho de propiedad tal y como aparece reconocido en las Declaraciones de Derechos, no es más que una ilusión jurídica que entra frecuentemente en contradicción con las condiciones materiales encubiertas que lo sus-

tentan. Revestido de la forma de generalidad que le otorga su reconocimiento por el Estado, el derecho de propiedad oculta el punto de vista privado y egoísta del burgués: "...los burgueses sólo actúan como ciudadanos del Estado en la medida en que su situación privada se lo ordena así" (77).

Breve referencia al derecho a la insurrección.

La crítica del derecho de propiedad privada y de la competencia que hace Stirner, adolece de abstracción y admite implícitamente aquello que critica. Para Marx, por el contrario, la crítica de la propiedad privada y de la competencia no puede efectuarse más que mediante la superación práctica de las condiciones empíricas que constituyen la sociedad burguesa, y esta tarea como vimos sólo la puede realizar el comunismo en cuanto concreción de una verdadera comunidad. Sólo dentro de una verdadera comunidad puede el hombre obtener la libertad y abandonar el punto de vista privado (78). Pero al igual que vimos en los Manuscritos, aquí se considera también la vía política como un medio necesario en el logro de la emancipación.

"A los obreros -dice MARX- les importa tanto la ciudadanía del Estado, es decir, la ciudadanía activa que allí donde la poseen como ocurre en Norteamérica, la "valorizan" y donde no la tienen quieren adquirirla" (79). La consecución de los derechos democráticos, y en particular de la libertad de expresión y de acceso a los medios de comunicación por parte de los obreros puede acelerar su asociación y en consecuencia la superación de las relaciones de producción vigentes (80).

Este proceso revolucionario que tiene como condición previa la constitución de una asociación universal de obreros, contrasta vivamente con la actitud individualista de Stirner. ¿Cómo hacer

cambiar ésto? exclama SANCHE. "Solo negándome a reconocer ningún deber, es decir, no vinculándome ni dejándome vincular" (81). Pero esta actitud individualista no puede conducir según Marx a ningún cambio real de las condiciones existentes. STIRNER dice: "Si no estoy de acuerdo con la comunidad, me rebelo en contra de ella y definiendo mi propiedad" y comenta MARX: "Sancho trata de asimilarse aquí los droits de l'homme de 1.793 entre los que figura el derecho a la insurrección, un derecho humano que, naturalmente, produce amargos frutos para quien lo ejerce con arreglo a su "propio" modo de ver" (82). El derecho a la insurrección, resulta ilusorio e ingenuo si es ejercido con arreglo a un punto de vista individual; la insurrección, la revolución ha de venir marcada por las condiciones objetivas las cuales a su vez imponen la necesidad de asociarse.

CAPITULO III

- 1) MARX, La Ideología Alemana, trad. de Wenceslao Roces, Barcelona (Grijalbo), 1974, p.19. MEW 3, p.19
- 2) MARX, La Ideología Alemana, p.25. MEW 3, p.25
- 3) ROSSI, La Génesis del Materialismo Histórico, 3 La Concepción Materialista de la Historia, trad. Juan Antonio Méndez, Rosario de la Iglesia, Joaquín Sanz Guijarro, Madrid (Alberto Corazón), 1974, p.58.
- 4) MARX, La Ideología Alemana, p.78 MEW 3, p.67
- 5) Op. cit., p.78 MEW 3, p.67
- 6) Op. cit., p.79 MEW 3, p.67
- 7) Op. cit., p.80 MEW 3, p.68
- 8) Op. cit., p.81 MEW 3, p.70
- 9) Op. cit., p.82 MEW 3, p.71
- 10) Op. cit., p. 88-89 MEW 3, p.75-76
- 11) Op. cit., p. 83 MEW 3, p.72
- 12) Op. cit., p.89 MEW 3, p.76
- 13) Op. cit., p.143 MEW 3, p.113
- 14) Op. cit., p.131 MEW 3, p.104
- 15) Op. cit., p. 144 MEW 3, p.114
- 16) Carlos DIAZ, Por y contra Stirner, Madrid (Zero), 1975, p.45.
- 17) Cit. por MARX, en la Ideología Alemana, p.370 MEW 3, p.297.
- 18) Cit. por MARX, Op. cit., p. 375 MEW 3, p. 302
- 19) Cit. por MARX, Op. cit., p. 375 MEW 3, p.302
- 20) Op. cit., p.375 MEW 3, p.302
- 21) Op. cit., p.374 MEW 3, p.301
- 22) Op. cit., p. 378 MEW 3, p.305
- 23) Cit. por MARX, Op. cit., p. 516 MEW 3, p.416
- 24) Op. cit., p.519-20 MEW 3, p.419
- 25) Op. cit., p.519 MEW 3, p.419
- 26) Op. cit., p.127-28 MEW 3, p.102

- 27) Op. cit., p.269 MEW 3, p.215
- 28) Op. cit., p.270 MEW 3, p.215
- 29) Op. cit., p.515 MEW 3, p.416
- 30) Op. cit., p.517 MEW 3, p.417
- 31) Op. cit., p.517 MEW 3, p.417-8
- 32) Op. cit., p.372 MEW 3, p.300
- 33) Op. cit., p.372 MEW 3, p.300
- 34) Op. cit., p.381 MEW 3, p.307
- 35) Op. cit., p.386 MEW 3, p.311
- 36) Op. cit., p.386 MEW 3, p.311
- 37) Op. cit., p.386 MEW 3, p.311
- 38) Op. cit., p.88 MEW 3, p.75
- 39) Op. cit., p.86 MEW 3, p.74
- 40) Op. cit., p.87 MEW 3, p.74
- 41) Vid. Op. cit., p.520-1 MEW 3, p.420
- 42) Op. cit., p.521 MEW 3, p.420
- 43) Op. cit., p.89 MEW 3, p.76
- 44) Así lo afirma Marx de Petty, Child, Boisquillebert en Ideología Alemana, p.228, y MEW 3, p.181. Sobre estos autores Vid. Parte 2ª, Cap. 1.
- 45) Nos remitimos a lo que dijimos en el Capítulo anterior sobre Adam Smith.
- 46) Ideología Alemana, p.70 (nota), MEW 3, p.61. Marx reconoce más facilidad para asociarse a los burgueses que a los proletarios, en Op. cit., p.440.
- 47) MARX, Manuscritos Economía y Filosofía, p.55 y pp. 75 y 55, MEW EB1, p.474 y pp.488 y 55.
- 48) Ideología Alemana, p.89 MEW 3, p.76
- 49) Op. cit., p.381 MEW 3, p.307
- 50) Cit. por ROSSI, Op. cit., (nota 3), p.150
- 51) Cit. por MARX, Ideología Alemana, p. 442 MEW 3, p.357
- 52) Op. cit., p.446 MEW 3, p.359
- 53) Op. cit., p.442 MEW 3, p.357

- 54) Op. cit., p.443 MEW 3, p.357
- 55) Op. cit., p.441 MEW 3, p.356
- 56) Op. cit., p.381 MEW 3, p.307
- 57) Op. cit., p.382 MEW 3, p.308
- 58) Cit. por MARX, Op. cit., p.382 MEW 3, p.308
- 59) Op. cit., p.383 MEW 3, p.308
- 60) Op. cit., p.381 MEW 3, p.307
- 61) Op. cit., p.383 MEW 3, p.308
- 62) Op. cit., p.443 MEW 3, p.358
- 63) Op. cit., p.445 MEW 3, p.359
- 64) Op. cit., p.445 MEW 3, p.359
- 65) Op. cit., p.442 MEW 3, p.357
- 66) Op. cit., p.384 MEW 3, p.309
- 67) Op. cit., p.442 MEW 3, p.356
- 68) Op. cit., p.414 MEW 3, p.334
- 69) Op. cit., p.419 MEW 3, p.338
- 70) Op. cit., p.21 MEW 3, p.22
- 71) Op. cit., p.21 MEW 3, p.22
- 72) Op. cit., p.24 MEW 3, p.24
- 73) Op. cit., p.71 MEW 3, p.61
- 74) Op. cit., p.420 MEW 3, p.338
- 75) Op. cit., p.420 MEW 3, p.339
- 76) Op. cit., p.71 MEW 3, p.62
- 77) Op. cit., p.421 MEW 3, p.339
- 78) Op. cit., p.82 y 55 MEW 3, p.71 y 55
- 79) Op. cit., p.249 MEW 3, p.198
- 80) Op. cit., p.70 MEW 3, p.61
- 81) Op. cit., p.392 MEW 3, p.316
- 82) Op. cit., p.480 MEW 3, p.387

CAPITULO IV

LOS DERECHOS HUMANOS EN LAS OBRAS POSTERIORES A LA IDEOLOGIA ALEMANA.

Los Derechos Humanos en la Miseria de la Filosofía:

Entre diciembre de 1.846 y junio de 1.847, encontrándose en Bruselas, Marx escribe su Miseria de la filosofía como respuesta a la obra de Proudhon, Système des contradictions économiques ou Philosophie de la misère, publicada en 1.846. La importancia de la obra de Marx radica en el hecho de que emprende de forma clara con argumentos esencialmente económicos, la crítica de la Economía Política en su versión proudhoniana, y con ello da un paso notable en la evolución de su pensamiento económico. Como ha señalado MANDEL:

"Desde el punto de vista de la evolución de las ideas económicas de Marx, se trata de la primera obra que nos da una visión de conjunto de los orígenes, del desarrollo, de las contradicciones y de la caída futura del regimen capitalista, por lo que, desde este punto de vista, representa un progreso considerable respecto de los Manuscritos económico filosóficos" (1). Sin embargo en profunda relación con el tema económico, se encuentran otros de tipo metodológico, antropológico y político, que revisten mayor interés para nuestro tema. En concreto, dejando para más adelante las cuestiones de índole antropológica y metodológica, vamos a fijarnos en dos cuestiones ya tratadas al analizar la Ideología Alemana que aquí se enriquecen con nuevos matices: la cuestión de la igualdad y la de la libertad de competencia.

La igualdad.- De la obra de Proudhon se desprende un profundo ideal igualitario e incluso un análisis de los medios concretos para llevarlo a cabo. No obstante, Marx va a impugnar tanto el "ideal" de la

igualdad como los medios propuestos para lograrlo. En lo que respecta a estos últimos, Marx considera la obra de Proudhon como deudora de la obra del economista inglés Francis Bray Labour's Wrong and Labour's Remedy de 1.839, en la cual cree encontrar "la clave de las obras pasadas, presentes y futuras del señor Proudhon" (2). Por esta razón, la crítica de Marx a Bray es extensible a Proudhon y sirve incluso como introducción a la crítica de éste.

Para Bray "Como objetivo, la igualdad política es un error; e incluso es un error como medio" (3), frase con la que Proudhon expresa su conformidad (4). Como sustitutivo de la igualdad política, Bray propondrá: "Solamente un cambio total del sistema, la introducción de la igualdad en el trabajo y en los cambios, puede mejorar semejante estado de cosas y asegurar a los hombres la verdadera igualdad de derechos" (5).

Marx no está de acuerdo con esta solución, en la que subyace una contradicción fundamental y en la que se presupone a los trabajadores como trabajadores inmediatos sin tener en cuenta el trabajo acumulado. En este sentido dice: "Así pues, si se considera a todos los miembros de la sociedad como trabajadores inmediatos, el cambio de cantidades iguales de horas de trabajo sólo es posible a condición de que se haya convenido de antemano el número de horas que es necesario emplear para la producción material. Pero semejante convención niega el cambio individual" (6). Para Marx existe una relación indisoluble entre las relaciones de producción y las formas de intercambio, y no puede intentar cambiarse ingenuamente una dejando intacta la otra. "En general -dice- la forma de cambio de los productos corresponde a la forma de producción. Cambiad la última y la primera se modificará en consecuencia. También observamos en la historia de la sociedad cómo se regula el modo de cambiar los produc

tos según el modo de producirlos. El cambio individual corresponde también a un modo de producción determinada, el cual a su vez responde al antagonismo de clases. Así pues, no existe cambio individual sin antagonismo de clases" (7). Toda tentativa como la de Bray que prescindiera de la consideración del antagonismo de clases está destinada al fracaso, y buena muestra de ello lo constituye para Marx la quiebra estrepitosa de los equitable-labour-exchange-bazars que se fundaron en Londres, Scheffield, Leeds y otras ciudades de Inglaterra siguiendo las teorías de Bray.

La raíz profunda del fracaso de Bray estaría según Marx en que pese a su buena voluntad, no sale de la visión del burgués que sigue confiando en la posibilidad de que el cambio individual pueda subsistir sin antagonismo de clases. "El Sr. Bray -dice MARX- hace de la ilusión del burgués honrado el ideal que él desearía realizar. Depurando el cambio individual, al desembarazarlo de todo lo que encuentra en él de elementos antagónicos, cree hallar una relación igualitaria, que quisiera hacer pasar a la sociedad" (8). Ya hemos señalado como Bray y Proudhon son los primeros en negar valor a la igualdad política y cómo persiguen de hecho una igualdad real, sin embargo Marx no tiene reparos en señalar una identidad de fondo entre sus posturas y las posturas burguesas. También el honrado burgués aspira a una igualdad que no le plantee problemas, y elimine la punta de lanza de la cuestión social; considera la relación de antagonismo existente como una relación de armonía en la que es posible la justicia eterna. A continuación, Marx en un párrafo que resulta sumamente ilustrativo, sistematiza su crítica a Bray a la luz de su propia concepción materialista de la Historia: "El señor Bray -dice- no ve que esta relación igualitaria, que este ideal correctivo que quisiera adaptar al mundo, no es más que el reflejo del mundo actual

y que, por tanto es totalmente imposible de construir la sociedad sobre una base que no es más que su sombra embellecida. A medida que la sombra vuelve a hacerse cuerpo se percibe que este cuerpo, lejos de ser la soñada transfiguración, es el cuerpo actual de la sociedad" (9).

La diferencia existente entre Marx y Bray, (y Proudhon), consiste no en la profunda aspiración a la igualdad real (que Bray en cuanto comunista sentía sinceramente), sino en la distinta forma de considerar el enemigo a atacar. Para Bray este enemigo consiste en la desigualdad de los intercambios. "Está claro -dice- que bien establezcáis tal o cual forma de gobierno... ó bien prediqueis en nombre de la moral y del amor fraternal... la reciprocidad resulta incompatible con la desigualdad de los intercambios. Esta en cuanto constituye la fuente de la desigualdad de las posesiones, es el enemigo secreto que nos devora" (10). Para Marx por el contrario el principal enemigo consiste en las formas de producción existentes y en los antagonismos de clase. No puede suprimirse la desigualdad de intercambio -según MARX- apelando a la igualdad de cambio. El lenguaje del comunista Bray es sólo "aparentemente" revolucionario, pues una vez aplicado su sistema, deja intacta la sociedad existente. Su ideal, o su medio para realizar el ideal, es un fantasma, la sombra de las actuales relaciones que en nada puede modificar o alterar al cuerpo que la proyecta. El recurso al trabajador inmediato y a su sistema de intercambio nos remitiría -según MARX- a la isla de Robinson. Poco a poco, el ideal (la sombra de la sociedad burguesa) se va manifestando ineficaz, identificado con la realidad de esa sociedad que acaba por reabsorberlo.

Los argumentos esgrimidos contra Bray son perfectamente aplicables a Proudhon para quien el ideal igualitario se inserta en

una peculiar forma de concebir el desarrollo histórico. La Filosofía de la Historia de Proudhon está apoyada en una Providencia anti-teísta que excluye la casualidad de los acontecimientos históricos y que posibilita la existencia de una ciencia social. En este sentido dice PROUDHON: "...siempre se deduce que las manifestaciones de la actividad social se nos aparecen necesariamente o como signos de la voluntad del Ser supremo o como una especie de lenguaje típico de la razón general e impersonal o finalmente como punto de referencia de la necesidad; estas manifestaciones serán para nosotros de una autoridad absoluta" (11). En el mundo natural la existencia de una providencia es evidente, sin embargo en la sociedad el orden no nos es dado de una vez por todas sino que se desarrolla gradualmente de acuerdo con una serie fatal de principios y consecuencias que el hombre tiene que descubrir. "En principio -dice PROUDHON- la sociedad (el genio social) pone un primer hecho, emite una hipótesis... verdadera antinomia, cuyos resultados antagónicos se desarrollan en la economía social de la misma manera que las consecuencias hubieran podido ser deducidas en el espíritu" (12). El papel de la razón humana consiste en remontar todas las contradicciones y antagonismos y descubrir una fórmula sintética que resuelva todos los problemas planteados. Proudhon cree descubrir la hipótesis superior unificante y sintética en la igualdad. Como señala MARX interpretando correctamente a Proudhon: "En adelante, el lado bueno de una relación económica es el que afirma la igualdad; el lado malo el que la niega y afirma la desigualdad. Toda nueva categoría es una hipótesis del genio social para eliminar la desigualdad engendrada por la hipótesis precedente. En resumen: la igualdad constituye la intención primitiva, la tendencia mística, el fin providencial que el genio social tiene constantemente ante sus ojos, dando siempre vueltas en el círculo de las contradicciones económicas" (13).

Marx, somete todo el sistema histórico proudhoniano a la más aguda de sus ironías. Bajo los nombres de genio social, razón general, razón humana, Providencia, etc., es fácilmente reconocible según MARX la razón individual del señor Proudhon. Porque la igualdad constituye el ideal del señor Proudhon hace coincidir a éste con el fin providencial de la Historia. Para Marx no cabe hablar de una finalidad en la Historia para la cual el pasado es un puro medio; esta es una forma antihistórica de considerar los hechos y de "sustituir los medios y los hombres de siglos anteriores por hombres y medios de nuestro siglo" (14). No se puede hablar de un fin providencial de la Historia o superponer el ideal de la igualdad al movimiento real. Para Marx la Providencia o el fin providencial no son sino una manera declamatoria de parafrasear los hechos (15). Quiere hacer ver como los ideales, incluido el de la igualdad formulado por Proudhon, no pueden ser considerados como el fin de la Historia sino expresiones de una determinada época histórica. "Ciertamente -dice MARX- la tendencia a la igualdad pertenece a nuestro siglo" (16), pero precisamente a "nuestro siglo", al siglo XIX en el que domina el modo de producción burgués. En el mismo sentido de considerar la igualdad vinculada al ascenso económico de la burguesía, dice ENGELS en el Prólogo de la Miseria de la Filosofía: "Justicia e igualdad de derechos he aquí los pilares con cuya ayuda el burgués de los siglos XVIII y XIX quisiera montar su edificio social sobre las ruinas, las desigualdades y los privilegios feudales" (17).

Marx se complace en agudizar el contraste existente entre la visión providencialista de la Historia y los análisis de la realidad concreta. A este respecto cita el caso acaecido en Escocia de la expulsión de los censatarios que se dedicaban al cultivo de las tierras para dar paso a los pastores y a la explotación ganadera.

"Decir ahora -exclama MARX- que el fin providencial de la institución de la propiedad inmueble en Escocia ha consistido en expulsar a los hombres a cambio de carneros y habreis hecho Historia providencial" (18). Frente a una visión de la Historia confiada en la realización de los ideales, Marx intenta mostrar como los hechos se encargan de refutarlos y echar por tierra los piadosos deseos del filósofo.

La Libertad de Competencia.

Con su análisis de la libertad de competencia, tenemos otro buen ejemplo de la aplicación del método histórico de Proudhon. Para éste, la competencia en cuanto categoría económica impuesta por el desarrollo histórico tiene un claro carácter positivo. Así dice: "Atengámonos a los hechos. La Revolución francesa se ha hecho, tanto en orden a la libertad industrial como en orden a la libertad política; y si bien Francia, en 1.789, no percibió todas las consecuencias del principio cuya realización exigía, digámoslo en voz alta, no se ha engañado en sus deseos ni su esperanza. Cualquiera que intentara negarlo perdería ante mis ojos el derecho a la crítica: no disputaré nunca con un adversario que establezca como principio el error espontáneo de veinticinco millones de hombres... ¿Por qué, pues, si la competencia no hubiese constituido un principio de la economía social, un decreto del destino, una necesidad del alma humana, por qué, en lugar de abolir corporaciones, maestrías y cofradías no se pensaba más bien en repararlo todo?" (19). Sin embargo, a pesar del carácter positivo de la competencia, Proudhon reconoce también su lado oscuro: " La competencia, con su instinto homicida, quita el pan a toda una clase de trabajadores sin ver en ello más que una mejora... invierte todos los conceptos de la equidad y la justicia... provoca periódicamente el encarecimiento de los productos

y su depreciación, corrompe la consciencia pública, sustituyendo el derecho por el juego y alimenta el terror y la desconfianza por doquier" (20). Los efectos integradores y positivos acaban prevaleciendo, no obstante sobre los negativos: "La competencia y la asociación se apoyan entre sí. Bien lejos de excluirse, no son ni siquiera divergentes. Quien dice competencia, supone ya una finalidad común. La competencia no es pues el egoísmo, y el error más deplorable del socialismo consiste en haberla considerado como la subversión de la sociedad" (21). Desembocamos así en la idea del monopolio, que se describe a modo de momento sintético o categoría superadora de la competencia: "El monopolio es el término fatal de la competencia, la cual lo engendra por una negación incesante de sí misma. Esta génesis del monopolio constituye ya su justificación... El monopolio es el opuesto natural de la competencia...; pero desde que la competencia es necesaria, implica la idea del monopolio, puesto que el monopolio es como el asiento de cada individualidad competidora" (22).

Marx arremete nuevamente contra la falta de sentido histórico que demuestra la visión proudhoniana de la competencia, y que la concibe como un decreto del destino o una necesidad del alma humana, ignorando su relación con el desarrollo real de los hombres del siglo XVIII (23). Marx es totalmente contrario a la afirmación de la eternidad de la competencia realizada por Proudhon. Reconoce que la libertad de competencia surgió como una consecuencia de determinadas necesidades históricas, pero igualmente puede ser suprimida en el caso de que varíen esas necesidades. El razonamiento de Proudhon por el contrario sería el siguiente: "Puesto que la competencia ha sido establecida en Francia en el siglo XVIII a consecuencia de necesidades históricas, esta competencia no debe ser destruida en el siglo

XIX a causa de otras necesidades históricas" (24).

Por otra parte, Marx no está de acuerdo con el modo que tiene Proudhon de plantear la equivalencia entre competencia y asociación, así como la diferencia de ambas con el egoísmo. Para Marx puede plantearse una relación de equivalencia entre, egoísmo, competencia y asociación; ello es posible por la identidad entre egoísmo y asociación, en la cual hay que traducir el término asociación por el de sociedad burguesa actual. Según esto resulta posible decir que la sociedad burguesa se funda sobre la competencia y el egoísmo los cuales no han de ser conservados sino eliminados. Los socialistas -dice MARX- ven en la sociedad futura, no el mantenimiento sino la liquidación de la competencia (25).

En lo que se refiere al tema del monopolio, Marx difiere también del planteamiento de Proudhon. Admite, pues todo el mundo lo sabe, que el monopolio moderno es engendrado por la competencia misma, pero no puede interpretarse el monopolio como un "lugar de asiento", ni establecerse una síntesis entre monopolio y competencia. Para Marx, monopolio y competencia son dos realidades que se engendran la una a la otra en un perpetuo círculo vicioso: "El monopolio produce la competencia, la competencia produce el monopolio. Los monopolistas se hacen la competencia, los competidores devienen monopolistas. Si los monopolistas restringen la competencia entre ellos mediante asociaciones parciales, la competencia se acrecienta entre los obreros, y cuanto más aumenta la masa de proletarios frente a los monopolistas de una nación tanto más desenfrenada se hace la competencia entre los monopolistas de las diferentes naciones". De esta forma concluye MARX: "La síntesis resulta tal que el monopolio no puede sostenerse más que pasando continuamente por la lucha de la competencia" (26).

La continuación del tema de la libre competencia: Discurso sobre la Cuestión del Libre Cambio:

Con posterioridad a la publicación de la Miseria de la Filosofía y con anterioridad a la del Manifiesto del Partido Comunista, Marx escribe en los meses de Octubre y Noviembre de 1.847 unos artículos en la Deutsche-Brüsseler-Zeitung que llevan por título genérico la Crítica Moralizante y la Moral Crítica, de los que más tarde nos ocuparemos. Posteriormente, el 9 de Enero de 1.848 pronuncia en la Asociación Democrática de Bruselas, un Discurso acerca de la Cuestión del libre cambio, cuyas líneas generales pasamos a trazar a continuación.

El tema central del discurso, versa sobre la polémica desatada en Inglaterra a propósito de las Corn Laws que databan de 1.815 y que imponían elevadas tarifas sobre el grano importado para proteger al cultivado en el propio país. En 1.836, un grupo de radicales parlamentarios fundó una Anti-Corn Law League que pretendía la abolición de las leyes sobre el grano y la adopción de medidas librecambistas. Por fin en 1.846 bajo el gabinete conservador de sir Robert Peel, se decretó la abolición de las Corn Law y con ello se instauró en Inglaterra la era del libre comercio (27).

Marx, pretende hacer ver como el sentido de la abolición de los derechos protectores sobre el grano que enfrentaba a los terratenientes con los fabricantes industriales, era el de un perjuicio de los trabajadores, que a través de un previsible descenso del precio del pan, verían disminuir su salario. "Los obreros ingleses -dice- han comprendido bien el significado de la lucha entre los propietarios rurales y los capitalistas industriales. Saben muy bien que se deseaba rebajar el precio del pan a fin de reducir el salario y que el beneficio industrial aumentaría en la medida en que la ren-

ta disminuyese" (28). Para Marx, la aplicación de las leyes del libre comercio, o de la libre competencia, lleva en sí la tendencia de reducir el salario hasta el mínimo humanamente tolerable. En una obra escrita en 1.847, aunque publicada en 1.849 (nos referimos a Trabajo Asalariado y Capital), Marx había definido el salario como "el coste de producción de la fuerza de trabajo simple que se cifra siempre en los gastos de existencia y reproducción del obrero" (29). Pero "como siempre se halla el medio de alimentar al trabajo con cosas menos caras y más miserables, el mínimo del salario disminuye constantemente. Si este salario ha comenzado por hacer trabajar al hombre para vivir, termina por hacer vivir al hombre una vida de máquina. Su existencia no tiene más valor que el de una simple fuerza productiva y el capitalista la trata en consecuencia" (30). Esta es para Marx una consecuencia ineludible para los obreros pues una de dos: "ó hay que renegar de toda economía política fundada en el supuesto del libre cambio o hay que convenir que los obreros serán afectados por todo el rigor de las leyes económicas bajo este libre cambio" (31).

De todo esto se deduce según Marx que el libre comercio sólo puede reportar ventajas para los capitalistas industriales y perjuicios para los obreros, por lo que puede afirmarse que en la situación presente de la sociedad el libre cambio consiste en la libertad del capital (32). En este mismo sentido dice a los obreros belgas: "Señores no os dejeis sugestionar por la abstracta palabra libertad. Libertad ¿de qué? No se trata de la libertad de un simple individuo en presencia de otro individuo. Se trata de la libertad que tiene el capital para aplastar al trabajador" (33).

Contra el argumento librecambista de que el libre comercio favorecería una corporación y una fraternidad universales dice MARX:

"Designar con el nombre de fraternidad universal la explotación en su estado cosmopolita es una idea que sólo podría originarse en el seno de la burguesía. Todos los fenómenos destructores que hace nacer la libre competencia en el interior de un país se reproducen en proporciones más gigantescas en el mercado universal" (34). Con todo, esta universalización de la explotación provocada por el libre cambio, tiene para Marx unos efectos revolucionarios al engendrar al proletariado como clase universal. Es por esta razón por la que a pesar de los efectos negativos demostrados, Marx se declara partidario del libre cambio y contrario al sistema proteccionista: "... en nuestros días -dice- el sistema protector resulta conservador, mientras que el sistema de libre cambio es destructor. Disuelve las viejas nacionalidades y lleva al extremo el antagonismo entre la burguesía y el proletariado. En una palabra: el sistema de la libertad de comercio apresura la revolución social. Y es solamente en este sentido revolucionario, señores, por lo que voto a favor del libre cambio" (35).

El Manifiesto del Partido Comunista.

La publicación del Manifiesto del Partido Comunista en febrero de 1.848 supone la definitiva consagración de la filosofía de Marx como teoría revolucionaria en la que convergen de forma admirable las consideraciones teóricas elaboradas por él en obras anteriores con un programa práctico de acción. En este sentido SÁNCHEZ VAZQUEZ ha caracterizado al Manifiesto como "la obra en la que se fundamenta, el encuentro de pensamiento y acción" (36). De forma análoga, ROSSI ha dicho que el Manifiesto es el documento que marca con exactitud el punto de realización de "la inversión práctica" la cual incluye tanto el principio de la inversión práctica de las condiciones existentes de la sociedad como el de la inversión de la teo

ría interpretativa de la Historia en teoría revolucionaria, en teoría de la práxis revolucionaria (37). Por lo expuesto, es importante tener en cuenta el conjunto de condiciones prácticas e históricas en las que tiene lugar la redacción del Manifiesto y que ayudan a su interpretación. A este respecto hay que hacer constar como la redacción del Manifiesto no responde solamente al propio impulso, a la propia necesidad teórica de Marx sino también a las necesidades prácticas de la Liga de los Comunistas. Buena prueba de ello lo constituye la enérgica amonestación que el 24 de Enero de 1.848 dirigió la junta directiva de Londres a los directivos de Bruselas para que hiciesen saber al ciudadano Marx que se procedería contra él si para el primero de febrero no se había recibido aún en Londres el Manifiesto del Partido Comunista de cuya redacción se le había encargado (38).

Con todo, no vamos aquí a relatar todas las vicisitudes que precedieron y siguieron a la publicación del Manifiesto. Nos remitimos para ello a la Contribución a la historia de la Liga de los comunistas de Engels, así como a los buenos biógrafos de Marx (39). Aquí nos basta con haber constatado el carácter teórico-práctico del Manifiesto, y tenerlo presente a la hora de exponer las consideraciones teóricas referentes a los derechos humanos que en él se contienen. De estas vamos a referirnos fundamentalmente a la personalidad, la propiedad y la libertad que, aunque íntimamente relacionadas en el Manifiesto, pueden ser tratadas por separado.

La personalidad: En la vigésima pregunta de los Principios del comunismo de Engels, obra que sirve de base al Manifiesto, se aborda el tema de la persona en términos semejantes a los que ya vimos a propósito de la Ideología Alemana. Para Engels, existe una profunda relación entre el modo de producción y el ser del individuo. En este sentido dice: "Exactamente de la misma manera en que los cam-

pesinos y trabajadores manufactureros del siglo pasado modificaron todo su modo de vida, convirtiéndose incluso en personas totalmente diferentes cuando fueron arrastrados hacia la gran industria, así la explotación colectiva de la producción por parte de toda la sociedad y el consiguiente nuevo desarrollo de la producción requerirán hombres totalmente diferentes, y los producirán" (40). La persona resultante del modo de producción capitalista, es a consecuencia de la división en clases y de la subsiguiente división del trabajo, una persona escindida y unilateral. "La explotación colectiva de la producción no puede efectuarse mediante personas como las actuales, cada una de las cuales sólo ha desarrollado una sola de sus facultades a expensas de todas las demás, únicamente conoce un solo ramo, o sólo una subdivisión de un ramo de la producción global" (41). El cambio de las condiciones de producción, la eliminación de la división del trabajo y las diferencias sociales a él aparejadas, implica la aparición de un nuevo individuo, que ya no es un individuo de clase, escindido sino un individuo desarrollado conforme a las necesidades de la sociedad y sus propias inclinaciones. "De esta manera -dice ENGELS- la sociedad organizada de manera comunista, dará a sus integrantes la ocasión de poner en acción, en todos los aspectos, sus facultades desarrolladas unilateralmente. Pero con ello también desaparecen necesariamente las distintas clases" (42).

En el Manifiesto, Marx continúa con esta visión del individuo como resultado de las condiciones de producción vigentes. En este sentido, se puede realizar la contraposición entre el individuo existente bajo las formas de producción burguesas y el individuo que la revolución comunista pretende realizar. El individuo dentro de las formas de producción burguesas es un individuo de clase caracterizado porque el atributo de la personalidad no se concede más que

al burgués, mientras que al proletario la personalidad se le niega. "En la sociedad burguesa -dice MARX- el capital es independiente y personal, mientras que el individuo activo es dependiente e impersonal" (43). Encontramos en esta frase, resonancias de la concepción de la alienación de los Manuscritos, así como de la distinción entre individuo contingente e individuo personal de la Ideología Alemana. La personalidad alienada, escindida, del proletario, del individuo activo corresponde al individuo contingente, dependiente de las condiciones de producción. Por esta razón la revolución comunista ha de transformar según Marx esas condiciones para otorgar al individuo activo la personalidad que sólo ostenta el capital." ¡Y la burguesía califica de abolición de la personalidad y de la libertad a la abolición de estas condiciones! Y ello con razón -dice MARX. Pues se trata desde luego de la abolición de la personalidad, la independencia y la libertad burguesas" (44).

La Libertad: Como acabamos de ver, el concepto de libertad aparece muy ligado al de personalidad según la versión que de la concepción burguesa nos da Marx. Pero como a su vez la personalidad está engendrada por las formas de producción, resulta que la libertad es un concepto correlativo a dichas formas de producción: es la libertad de capital. En este aspecto como vemos la posición de Marx no ha cambiado sustancialmente con respecto a su discurso sobre la cuestión del libre cambio. La libertad del capital está concebida como "independencia" como ausencia de cualquier tipo de trabas que puedan interferir el movimiento autónomo del capital cuya tendencia es el lucro, el progresivo enriquecimiento. Su formulación más concreta consiste en la libertad de competencia. Así, refiriéndose a la burguesía dice MARX: "Ha reducido la dignidad personal al valor de cambio, situando, en lugar de las incontables libertades estatuidas

y bien conquistadas, una única desalmada libertad de comercio" (45). Y en otro lugar afirma: "Dentro de las actuales condiciones burguesas de producción se entiende por libertad el libre comercio, la libre compra y venta" (46).

La libertad de comercio, como independencia del capital tiene su contrapartida en la esclavitud y dependencia del trabajador. "... el trabajo de los proletarios ha perdido todo su carácter independiente y, con ello todo atractivo para los trabajadores. El obrero se convierte en un mero accesorio de la máquina, a quien sólo se le exigen las operaciones más sencillas, monótonas y de más fácil aprendizaje" (47). Por otra parte la tendencia al lucro a la que lleva la libertad del capital hace que los costes que acarrea el obrero, tiendan a reducirse al mínimo y "se limiten casi exclusivamente a los medios de subsistencia que requiere para su manutención y para la propagación de su raza" (48). Todo este conjunto de condiciones permiten afirmar que los trabajadores "No sólo son esclavos de la clase burguesa, del estado burgués sino que son esclavizados a diario y a toda hora por la máquina, por el capataz y sobre todo por los propios fabricantes burgueses individuales" (49).

La Propiedad: Siguiendo su teoría elaborada en obras anteriores, Marx no plantea el tema de la propiedad privada bajo la forma abstracta de si existe o no un derecho a poseer determinadas cosas y el modo de legitimar tal derecho. Marx habla en todo caso de relaciones de propiedad, que no pueden tratarse de forma atemporal sino encuadradas en una época histórica determinada. "Todas las relaciones de propiedad han estado sometidas a un cambio histórico constante, a una modificación histórica permanente" (50).

En el Manifiesto, Marx no trata de definir las distintas formas históricas de relaciones de propiedad, sino de caracterizar las actuales relaciones históricas de propiedad como propiedad burguesa. Para Marx "la propiedad privada burguesa moderna es la expresión última y más perfeccionada de la producción y apropiación de los productos, la cual se basa en los antagonismos de clase, en la explotación de los unos por los otros" (51).

En este estado de cosas, carecen de sentido según Marx los argumentos burgueses que tienden a justificar y legitimar el derecho de apropiación en el propio trabajo: "¡La propiedad adquirida con el propio trabajo, ganada por méritos propios!" (exclama parafraseando al burgués), y pregunta: "Pero ¿es que el trabajo asalariado, el trabajo del proletario, crea propiedad para éste?" (52). Ya sabemos que la respuesta para Marx es negativa. El trabajador mediante su actividad solamente se apropia del salario es decir, de la suma de medios necesarios para que pueda reproducir su mera vida, el resto de su actividad sirve para incrementar el capital (53). El trabajo del proletario crea entonces al capital, esto es "la propiedad que explota al trabajo asalariado, que sólo puede multiplicarse con la condición de engendrar nuevo trabajo asalariado, para a su vez explotarlo de nuevo". Por lo tanto concluye MARX "la propiedad, en su forma actual se mueve dentro de la contradicción de capital y trabajo asalariado" (54). Esta contradicción tiene que resolverse necesariamente según Marx en favor del trabajo asalariado toda vez que el capital es un producto comunitario, no es una potencia personal sino social (55). En virtud de esta afirmación el problema de la propiedad privada del capital no puede plantearse individualmente como el derecho de una persona aislada, sino que ha de hacerse de forma colectiva. Es esto lo que pretende hacer la revolución comunista: la

transformación de la propiedad privada del capital en propiedad común. En consecuencia, dice MARX: "... cuando el capital se transforma en propiedad común, perteneciente a todos los miembros de la sociedad, no se está transformando propiedad personal en social. Sólo se transforma el carácter social de la propiedad. Esta pierde su carácter de clase" (56). Y dirigiéndose a los burgueses exclama: "Os horrorizais de que queramos abolir la propiedad privada. Pero en vuestra sociedad establecida, la propiedad privada está abolida para las nueve décimas partes de sus miembros; existe precisamente por el hecho de que no existe para las nueve décimas partes. Nos reprochais, pues, que queramos abolir una propiedad que presupone la falta de propiedad de la inmensa mayoría de la sociedad como condición necesaria" (57).

Breves Consideraciones sobre la Teoría Revolucionaria del Manifiesto Comunista.

De las anteriores consideraciones, pueden deducirse siquiera sea indirectamente los objetivos de la revolución comunista. Estos pueden concretarse en una inversión práctica de las formas de producción vigentes las cuales a su vez son el presupuesto de la personalidad, la libertad y la propiedad burguesas. Sin embargo tales finalidades están apoyadas en una interpretación histórica y en un análisis de las condiciones objetivas que permiten profetizar el cumplimiento de dichas finalidades como una ley tendencial.

La clave de la interpretación histórica marxista, está en la conocida afirmación del comienzo del Manifiesto según la cual "La historia de todas las sociedades existentes hasta el presente es la historia de la lucha de clases" (58). La época que Marx considera, está caracterizada como la época de la burguesía y por la tenden

cia a la división de la sociedad en dos grandes bloques: la burguesía y el proletariado. Pero el proceso de formación de las clases es largo. Así "la propia burguesía moderna es producto de un prolongado curso evolutivo, de una serie de revoluciones en los modos de producción y tráfico". A lo largo de este proceso la burguesía ha desempeñado un papel revolucionario: "La burguesía no puede existir sin revolucionar permanentemente los instrumentos de producción, vale decir las relaciones de producción y, por ende, todas las relaciones sociales" (59). De este modo, a través de la ruptura de las fronteras nacionales, de su explotación del mercado mundial, del rápido mejoramiento de todos los instrumentos de producción y de las comunicaciones, la burguesía ha adquirido un carácter cosmopolita y ha arrastrado a la civilización a las naciones bárbaras (60). Sin embargo en el seno de la sociedad burguesa existe una contradicción que apunta a su derrumbamiento. "Desde hace décadas -dice- la historia de la industria y del comercio es solo la historia de la rebelión de las fuerzas productivas modernas contra las relaciones de producción modernas, contra las relaciones de propiedad que constituyen las condiciones existenciales de la burguesía y de su dominación" (61). Las fuerzas productivas se han tornado demasiado poderosas para las relaciones de producción burguesas. Estas últimas se han hecho demasiado estrechas para abarcar la riqueza engendrada por las fuerzas productivas. En consecuencia a la vista de esta contradicción Marx augura unas crisis cada vez más grandes que acabarán con la disolución de la sociedad burguesa.

El Sujeto Revolucionario: Cuanto hemos dicho hasta aquí podría hacer creer que Marx concibe el proceso de disolución de las relaciones burguesas como un proceso automático, e impersonal. Sin embargo Marx de lo que trata es de restituir las fuerzas de producción a

sus portadores humanos es decir a los proletarios. En este sentido dice: "Pero la burguesía no ha fabricado sólo las armas que le acrrrearán la muerte; ha engendrado también los hombres que empuñarán esas armas: los obreros modernos, los proletarios" (62). Sin embargo el proletario en cuanto clase, en cuanto sujeto revolucionario, requiere también un largo período de constitución y el paso a través de distintas etapas evolutivas. Su lucha contra la burguesía -dice MARX- comienza con su propia existencia y se concreta en una lucha del obrero individual, del obrero de una fábrica o de los obreros de una localidad o ramo de industria contra el burgués individual. En esta etapa los obreros constituyen pues una masa diseminada por todo el país y fragmentada por la competencia.

Sin embargo, con el desarrollo de la industria, el proletariado se va concentrando en masas mayores, comienzan a formar coaliciones contra los burgueses a fin de asegurar el salario, e incluso forman asociaciones permanentes que les aseguren los medios para estas ocasionales sublevaciones. El proceso organizativo continua perfeccionándose y depurándose en las victorias y derrotas sufridas en la lucha contra la burguesía, para culminar en la constitución del proletariado como clase y partido político (63).

Para Marx, de todas las clases que se enfrentan a la burguesía "solo el proletariado es una clase verdaderamente revolucionaria" (64). El carácter revolucionario del proletariado viene dado por el hecho de ser la única clase portadora del punto de vista de la totalidad en el mismo sentido que Marx definió en la "Einleitung". El proletariado es una clase sometida al más alto grado de sojuzgamiento y desposesión, por eso su liberación y apropiación de las fuerzas productivas implican la liberación de toda la sociedad. "Todas las clases anteriores que conquistaban la hegemonía trataban de

asegurarse su posición existencial ya conquistada sometiendo a toda la sociedad a las condiciones de su modo de apropiación. Los proletarios solo pueden conquistar las fuerzas productivas sociales aboliendo su propio modo de apropiación en vigencia hasta el presente, aboliendo con ello todo el modo de apropiación vigente hasta la fecha. Los proletarios no tienen nada propio que consolidar; solo tienen que destruir todo cuanto, hasta el presente ha asegurado y garantizado la propiedad privada" (65). Y a modo de conclusión, citamos la siguiente frase de Marx que resume el punto de vista de la totalidad del movimiento proletario desde una perspectiva sociológica: "Todos los movimientos existentes hasta la actualidad han sido movimientos de minorías o en interés de minorías. El movimiento proletario es el movimiento independiente de una ingente mayoría en interés de esa ingente mayoría" (66).

Para completar esta breve semblanza de la teoría revolucionaria en el Manifiesto, nos queda hacer una referencia al concepto de partido. A este respecto hemos de tener en cuenta que el término partido en la época en que escribe Marx es polivalente. Lo mismo designa una organización estructurada de modo estricto, como la Liga, que un conjunto poco conexo de elementos con más o menos afinidades ideológico-políticas como eran los partidos mencionados en el Manifiesto, que la tendencia representada por una publicación (el partido de la Reforma) etc. (67). Como ha señalado ROSSI "El partido comunista cuyo Manifiesto redacta Marx y Engels es, en cambio un organismo enteramente nuevo, que por muchos aspectos puede ser considerado el prototipo del partido moderno" (68). Efectivamente, el partido comunista aparece perfectamente delimitado en el Manifiesto con respecto a los otros partidos, tiene fijados unos determinados objetivos y los medios concretos para realizarlos y por último ha llegado a un

cierto nivel de organización.

Sin embargo el partido comunista no aparece desconectado del movimiento social que le sirve de base, muy al contrario uno de sus principales objetivos consiste en la formación del proletariado como clase, sus intereses coinciden con los de todo el proletariado. En lo que concierne a los otros partidos obreros, el partido comunista proclama su vocación unitaria. "Los comunistas -dice MARX- no son un partido aparte, frente a los demás partidos obreros", expresión en la que se concreta el compromiso histórico con otros partidos, especialmente con el cartismo (69).

En definitiva, el partido comunista se constituye como una especie de catalizador unificante del movimiento revolucionario, situado siempre en la vanguardia de éste: "Por consiguiente -dice MARX- los comunistas son, prácticamente, la parte más decidida de los partidos obreros de todos los países, la que siempre impulsa hacia adelante; teóricamente llevan a la masa restante del proletariado la ventaja de su comprensión de las condiciones, de la marcha y de los resultados generales del movimiento proletario" (70).

Los Grundrisse.

Los primeros editores (el Instituto Marx-Engels-Lenin de Moscú) del manuscrito de Marx de 1.857-1.858, le dieron en 1.939 el nombre de Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf). Constituyen éstos la expresión más madura del pensamiento económico de Marx con anterioridad a la publicación del Capital, el cual recoge en muchos aspectos el plan y el material elaborado en los Grundrisse. Pero además como ha señalado MANDEL "...el método de exposición de los Grundrisse es más "abstracto" más deductivo que el de El Capital, y si hay menos materiales de ejemplificación, hay en cam

bio una infinidad de digresiones, sobre todo de naturaleza histórica o que abren ventanas al porvenir, que fueron suprimidas para la redacción final de El Capital, pero que poseen a veces una riqueza incomparable, y son auténticas aportaciones complementarias a la teoría socioeconómica marxista " (71).

En lo que respecta a su proceso de gestación hay que retrotraerlo a 1.844-46 etapa de la que no se conservan más que los Manuscritos económico-filosóficos de 1.844 como residuo de una obra más amplia que llevaba por título Kritik der Politic und Nationalökonomie. Sus obras posteriores La Miseria de la Filosofía, el Manifiesto y Trabajo Asalariado y Capital, representan hitos importantes en el desarrollo de los estudios económicos de Marx los cuales se interrumpieron durante los años 1.848-1.849 a consecuencia de la revolución. En 1.850 durante su exilio londinense Marx prosigue estos estudios y en 1.851 está en condiciones de afirmar a Engels: "Ya he llegado a tal punto que en cinco semanas más habré terminado con esa mierda de la economía. Et cetera fait elaboraré en casa la Economía y me lanzaré sobre alguna otra ciencia en el Museo. Ça commence à m'ennuyer" (72). Sin embargo por discrepancias con los editores no llegó a publicarse durante estos años ningún trabajo económico de Marx, el cual forzado por la necesidad se ve absorbido de 1.852 a 1.856 por su actividad periodística en el New York Tribune y en la Neue Oder-Zeitung, y obligado a abandonar la redacción de su economía. Por lo demás, para un estudio más detallado del proceso de formación de los Grundrisse, nos remitimos a la obra de Rosdolsky (73).

En 1.857 tiene lugar una importante crisis económica que estimula a Marx para la redacción de los Grundrisse la cual queda casi concluida en apenas los nueve meses que van de julio de 1.857 a marzo de 1.858. Una muestra del esfuerzo desplegado por Marx en

este tiempo, la tenemos en las palabras que dirige a Engels: "Trabajo como un loco durante toda la noche en la síntesis de mis estudios económicos, a fin de tener en claro al menos las líneas fundamentales antes del diluvio" (74).

Los Grundrisse constituyen pues la culminación de un largo proceso y la elaboración sintética de un abundante material anterior. Por esta razón en los conceptos que vamos a entresacar de los Grundrisse se encuentran presentes los resultados obtenidos en obras anteriores aunque quizá enriquecidos desde una perspectiva más globalizante.

Por último, antes de pasar al análisis propiamente dicho de estos conceptos, tenemos que hacer una breve referencia al método de la Economía política que Marx propugna en los Grundrisse. Para Marx, la economía no ha de partir de lo real y concreto como sería el estudio de la población. "Lo concreto es concreto -dice MARX- porque es la síntesis de muchas determinaciones, porque es por lo tanto unidad de lo múltiple". En el pensamiento lo concreto aparece, consiguientemente, como proceso de síntesis, como resultado, y no como punto de partida a pesar de que es el punto de partida real". (75). Los economistas del siglo XVII comenzaban siempre con la totalidad viva, con la población, con la nación, con el Estado, con varios estados etc; pero siempre acababan descubriendo mediante el análisis, algunas relaciones generales abstractas determinantes como división del trabajo, dinero, valor etc. El método correcto según Marx sería el inverso: partir de estas categorías simples y remontarse a lo complejo; en este caso, las determinaciones abstractas conducen a la reproducción de lo concreto por el camino del pensamiento" (76). Si siguiendo estos presupuestos metodológicos Marx comenzará su Crítica a la Economía Política con el Capítulo del Dinero.



La libertad y la igualdad.

Los conceptos políticos de libertad e igualdad hacen referencia según Marx al sistema de cambio universal correspondiente a la sociedad burguesa. En otros sistemas de cambio que precedieron históricamente a la sociedad burguesa los individuos no aparecían en sus intercambios como libres e iguales. Las primeras formas de sociedad en las cuales la productividad humana solo se desarrollaba en pequeña medida y en puntos aislados, estaban fundadas sobre relaciones de dependencia personales. La segunda gran forma de sistema de cambio social general corresponde a la independencia personal basada en la dependencia material, que serviría para caracterizar a la sociedad burguesa. Por último, el tercer estadio que anuncia Marx vendría constituido por la libre individualidad basada en el desarrollo universal de los individuos y en la subordinación a los mismos de su productividad comunitaria social (77). Por esta razón puede decir Marx que "El cambio privado de todos los productos del trabajo, de todas las capacidades y actividades, está en oposición tanto a la distribución basada en la supra o subordinación (natural o política) de los individuos entre sí... como al intercambio libre entre individuos, que están asociados sobre la base de la producción y control común de los medios de producción" (78). En los primeros estadios en que están escasamente desarrollados los sistemas de cambio, los individuos se relacionan mutuamente como individuos en una determinación dada; como señor feudal y vasallo, como propietario de la tierra y siervo o como miembro de una casta o perteneciente a un gremio. Sin embargo en las relaciones de dinero en un sistema de intercambio desarrollado "los lazos de dependencia personal, las diferencias de sangre y de instrucción son, en realidad, hechas saltar en pedazos, son destrozadas (los lazos de unión personales se presentan al menos como relaciones personales); y los individuos parecen

independientes (esta independencia es ante todo una mera ilusión, y quiere expresar más exactamente indiferencia), libres para enfrentarse los unos con los otros y para intercambiar en esta libertad" (79). De acuerdo con los principios de la Economía Política, los individuos son determinados simplemente como individuos que cambian. No existe entre ellos ninguna diferencia si tenemos en cuenta solamente esta determinación. "En cuanto sujetos del cambio su relación es una relación de igualdad. Es imposible rastrear cualquier diferencia u oposición entre ellos; ni siquiera un contraste" (80). La única diferencia que podría admitirse entre ellos sería una superioridad natural que no tendría nada que ver con la naturaleza de la relación económica en cuanto tal (81).

Considerada en su forma puramente económica, la relación de intercambio puede separarse en tres momentos fundamentalmente distintos en cada uno de los cuales se reafirma la igualdad.

- a) Los sujetos de la relación o individuos que cambian colocados en la misma determinación.
- b) Los objetos de cambio, los valores de cambio, los equivalentes, que no son puestos como iguales.
- c) El acto mismo del cambio o mediación a través de lo cual los sujetos y objetos son puestos como iguales y equivalentes (82).

Fuera de estos tres momentos de la relación de cambio, la desigualdad podría predicarse únicamente.

- a) de la particularidad natural de la mercancía que es cambiada.

b) de la necesidad natural de los individuos que cambian.

Estos dos factores pueden integrarse en uno solo que constituye el valor de uso diferente de las mercancías que han de ser cambiadas (83).

La Economía Política considera que estos motivos de desigualdad natural no hacen más que confirmar la igualdad social de los concurrentes en el acto del cambio. Considerados en su diferencia natural "el individuo A es poseedor de un valor de uso para B, y B un poseedor de un valor de uso para A. Desde este punto de vista la diferencia natural coloca a los individuos recíprocamente en una relación de igualdad. Como consecuencia de ello, los individuos no son indiferentes entre sí, sino que se integran, se necesitan mutuamente, de forma tal que el individuo B en cuanto está objetivado en la mercancía es una necesidad para el individuo A y viceversa; es decir, que los individuos están no solo en una relación de igualdad sino en una relación social" (84).

Ahora bien, en la medida en que se proclama la igualdad de los individuos que cambian y su integración en una relación social, se está añadiendo la determinación de la libertad a la de la igualdad. Efectivamente, según afirma Marx reproduciendo el discurso del economista político: "Aunque el individuo A siente la necesidad de la mercancía del individuo B, él no se apodera de ella por la fuerza, ni a la inversa, sino que ellos se reconocen mutuamente como propietarios, como personas, cuya voluntad penetra sus mercancías. Aquí entra en juego ante todo el momento jurídico de la persona y de la libertad, en la medida en que está contenida en ella. Nadie se apodera de la propiedad del otro por la fuerza. Cada individuo se desprende ella voluntariamente" (85).

Una vez reafirmada pues la igualdad fuera de los momentos de la relación de cambio, volveremos a plantearnos el tema de la igualdad dentro de esta relación. Aquí el dinero en cuanto forma de valor de cambio general puede dar al equivalente una expresión determinada y convertirlo en equivalente también desde el punto de vista formal (86). Por otra parte el dinero puede resolver el problema de la aparente diferencia entre los individuos que cambian en cuanto aparecen determinados como comprador o vendedor. La desigualdad entre estos es puramente formal, pues de hecho, uno se presenta frente al otro en cuanto poseedor de dinero. Así "un trabajador que compra mercancías por valor de tres chelines se presenta para el vendedor en la misma función, en la misma igualdad -en la forma de tres chelines- que el rey que hace lo mismo. Toda diferencia entre ellos ha desaparecido" (87). El dinero ha producido entonces, por una parte la equivalencia de las mercancías y por otra la indiferencia entre las personas; "...en la medida -dice MARX- en que el dinero se presenta aquí como el material, como la mercancía general de los contratos, toda diferencia entre los individuos que contratan es más bien cancelada" (88).

Desde el punto de vista de la Economía Política, no atenta al principio igualitario defendido, el hecho de la acumulación de dinero por parte de un sujeto. El dinero se considera un objeto de acumulación, y aquel que lo acumula quiere decir que ha renunciado a la acumulación de mercancías por una forma general de riqueza. "Si, por lo tanto -dice MARX interpretando siempre el punto de vista de la Economía Política- un individuo acumula y el otro no, nadie lo hace a dosta del otro... Cuando el uno se empobrece, el otro se enriquece; esta es su libre voluntad y no procede de la relación económica misma, en la que ellos están puestos en conexión el uno con el

otro" (89). No se opone a esta justificación el derecho de herencia y otras relaciones jurídicas tendentes a perpetuar la acumulación de dinero y las desigualdades ya existentes. El sucesor de un individuo se subroga en la situación de éste y ello no provoca ninguna contradicción en el sistema de cambios. Es más, de lo que se trata a través de la herencia es "de mantener en vigor la determinación social por encima de los límites naturales de la vida humana: es una consolidación de dicha determinación contra la acción accidental de la naturaleza cuya influencia en cuanto tal supondría más bien la negación de la libertad del individuo" (90).

a) La crítica de Marx: Hasta aquí hemos visto expuesto de forma admirable el punto de vista de la Economía Política en relación con la igualdad y la libertad en las relaciones de cambio. A lo largo de la exposición se demuestra el profundo conocimiento que Marx tiene de los argumentos justificativos de la Economía Política, hasta el punto de aparecer en ocasiones como un apologeta de la misma. Sin embargo, como bien sabemos, Marx está muy lejos de aceptar las afirmaciones hechas sobre la igualdad y la libertad.

Ante todo, la crítica de Marx parte del hecho de la falta de conexión (en la argumentación expuesta) de las relaciones de dinero con otras relaciones de producción. "En las relaciones de dinero simplemente concebidas -dice MARX- está ya implícito el que aparezcan canceladas todas las contradicciones inmanentes de la sociedad burguesa, y desde este punto de vista se busca refugio en él, más por parte de la democracia burguesa que por los economistas burgueses" (91). La democracia burguesa se deja engañar según Marx por esta apariencia de la igualdad y la libertad de las relaciones de intercambio y proclama, desde un punto de vista político ambos prin-

cipios (92). Sin embargo la mera determinación económica de las relaciones de dinero, según la cual los individuos se presentan como iguales y libres, no toma en cuenta la real situación de esos individuos. En este sentido, en las relaciones de cambio se hace efectiva la definición de Shakespeare que concebía el dinero como el elemento que convierte en igual lo que no lo es (93). Los individuos que actúan como sujetos en las relaciones de cambio solo pueden ser considerados como libres e iguales para aquel que haga abstracción de las condiciones de existencia bajo las cuales esos individuos entran en contacto (94). La personalidad de los individuos aparece definida por las relaciones exteriores y condiciones de existencia que se presentan como naturales, es decir incontrolables por los propios individuos. Sin embargo para Marx, la libertad consiste en la posibilidad que tienen los individuos de dominar las relaciones exteriores y someterlas a sí mismos. "Una investigación más detenida -dice MARX- de estas relaciones exteriores, de estas condiciones, muestra, sin embargo, la imposibilidad para los individuos de una clase etc., de dominar colectivamente esas relaciones, sin superarlas. Un individuo aislado puede ocasionalmente acabar con ellas; las masas de los dominados por dichas relaciones no pueden, pues su propia existencia expresa la sumisión y la sumisión necesaria de los individuos a ella" (95). Tenemos aquí expresado con otras palabras, el concepto de individuo contingente elaborado en la Ideología Alemana. El individuo que participa en las relaciones de dinero es un individuo de clase, un individuo sometido a unas relaciones de producción, de las que no puede salir sino subvertiéndolas. Resulta entonces que la afirmación de la independencia de los individuos se convierte en una pura ilusión, pues de hecho está apoyada en relaciones exteriores de dependencia (96).

Marx subraya una y otra vez el caracter histórico que tienen las proposiciones de la Economía Política, en las cuales los sujetos se presentan como carentes de toda determinación no económica. Esto sería lo mismo dice MARX "que afirmar que no existe ninguna diferencia, y aún menos antítesis y contradicción entre los cuerpos naturales, porque ellos, por ejemplo, aprehendidos en la determinación de la gravedad, son todos pesados y por lo tanto iguales o son todos iguales porque todos son tridimensionales" (97).

Los individuos que intercambian aparecen como libres e iguales en las proposiciones económicas porque son considerados en determinaciones abstractas que son las primeras y más pobres. "En la sociedad burguesa ya existente -dice MARX- tomada en su totalidad, esta fijación de precios y su circulación etc., aparece como el proceso superficial, bajo el cual sin embargo, se realizan otros procesos completamente distintos, en los cuales desaparece esta aparente igualdad y libertad de los individuos" (98). Entre estos procesos externos al mero proceso de cambio cita Marx el hecho de que el individuo solo tiene existencia en cuanto individuo productor de cambio, y está sometido a las consecuencias de la división del trabajo, es decir que está colocado en relaciones muy distintas a la del mero individuo que cambia, en las que desaparece la libertad y la igualdad proclamada por la Economía Política.

En definitiva podría decirse que la Economía Política, se mueve en un ámbito de abstracciones que ignoran las diferencias concretas e históricas sobre las que se sustenta. En este sentido dice MARX: "En la medida en que prescindo de lo que distingue a un concreto de un abstracto, el resultado es naturalmente el abstracto, y en modo alguno es diferente de aquel. Según ello todas las categorías económicas son solamente nombres distintos de una relación

siempre igual; y esta tosca incapacidad para comprender las diferencias reales termina por ser la representación del puro common sense en cuanto tal" (99).

b) La libertad de competencia: En profunda conexión con cuanto acabamos de decir, se encuentra el tema de la libre competencia en cuyo desarrollo Marx sigue el hilo conductor trazado en la Ideología Alemana y en la Cuestión del Libre cambio. La libertad de competencia ha sido considerada como la "forma de existencia absoluta de la individualidad libre en la esfera de la producción y el cambio" (100). Sin embargo para Marx esta concepción es radicalmente falsa. La libertad de competencia es de hecho la libertad del capital, el conjunto de condiciones surgidas históricamente por el proceso expansivo del capital, que le llevan a la ruptura de todos los límites y obstáculos que se oponían a su desarrollo. "Dentro de sus propios límites -dice MARX- ...el capital se siente libre, sin obstáculos, es decir, limitado sólo por sí mismo por sus propias condiciones vitales". Según esto "la libre competencia es la relación del capital consigo mismo en cuanto otro capital, es decir es la relación real del capital en cuanto capital" (101). Por lo tanto, todas las afirmaciones que tiendan a la identificación entre la libertad individual y la libertad de competencia son erróneas según Marx: "No son los individuos los que son puestos como libres en la libre competencia, sino el capital" (102). Es absurdo para Marx, considerar la libre competencia como el desarrollo último de la libertad humana y equiparar la negación de la libre competencia a la negación de la libertad individual o de la producción social basada sobre la libertad individual. Por el contrario según MARX cuando se habla de libertad individual, en el marco de la libertad de competencia "Se trata precisamente del libre desarrollo sobre una base limitada -so

bre la base del dominio del capital-. Esta clase de libertad individual es, por tanto, al mismo tiempo la supresión más completa de toda libertad individual y la sumisión total de la individualidad a condiciones sociales, que adoptan la forma de poderes materiales, de cosas demasiado poderosas, de cosas independientes de los mismos individuos que se relacionan entre sí. El desarrollo de la libre competencia es, por lo tanto, la única respuesta racional al ensalzamiento de la misma por los Middle-class profetas o a su maldición por los socialistas" (103).

El Capital.

La obra cumbre de Marx es el resultado de un trabajo de 24 años (aunque con numerosas interrupciones) que van desde la redacción de sus cuadernos de apuntes y extractos de 1.844 hasta la publicación del primer libro del Capital en 1.867. Ya analizamos someramente la parte de este proceso que culmina en 1.858 con la redacción de los Grundrisse que pueden ser considerados como el primer borrador de El Capital. No obstante existen importantes diferencias entre los Grundrisse y El Capital en lo que respecta al plan general de desarrollo de la obra económica proyectada por Marx. Según el plan de 1.857, trazado en los Grundrisse, su obra se articularía del siguiente modo:

I EL LIBRO DEL CAPITAL

a) El Capital en general

- 1) Proceso de producción del capital
- 2) Proceso de circulación del capital
- 3) Ganancia ee interés

b) Sección sobre la competencia

c) Sección sobre el sistema crediticio

d) Sección sobre el capital accionario

- II - EL LIBRO DE LA PROPIEDAD DE LA TIERRA
- III- EL LIBRO DEL TRABAJO ASALARIADO
- IV - EL LIBRO DEL ESTADO
- V - EL LIBRO DEL COMERCIO EXTERIOR
- VI - EL LIBRO DEL MERCADO MUNDIAL Y DE LAS CRISIS.

Según el plan de 1.866, expuesto en la carta a Kugelman el 13 de Octubre de dicho año, la obra se estructuraría así:

- LIBRO I - PROCESO DE PRODUCCION DEL CAPITAL
- LIBRO II - PROCESO DE CIRCULACION DEL CAPITAL
- LIBRO III- CONFORMACIONES DEL PROCESO GLOBAL
- LIBRO IV - HISTORIA DE LA TEORIA

No nos interesa aquí entrar en la polémica sobre el sentido y la interpretación que ha de darse al cambio de estructura de El Capital (104). Lo que si queremos hacer constar es que el hecho de que no fueran desarrollados por Marx los libros 4, 5 y 6 del Plan de 1.857, no obedecía a un propósito deliberado de abandono. En este sentido ROSDOLSKY afirma: "Creemos estar autorizados a extraer del examen de los manuscritos de El Capital, la conclusión de que de los seis originariamente planeados, Marx nunca "abandonó" definitivamente los últimos tres, sino que estos estaban destinados a la "eventual prosecución de la obra"" (105).

El caso es que, ya sea que respondiera a un abandono deliberado, o a una falta material de tiempo para su desarrollo, Marx al no tratar el tema del Estado, nos dejó sin una importante fuente de reflexión sobre su pensamiento político. Por otra parte, El Capital se trata de una obra esencialmente teórica y sistemática en la que brillan por su ausencia las consideraciones históricas que salpicaban los Grundrisse. Es más, en alguna ocasión Marx llegó a

considerar la interpolación de consideraciones históricas en su Economía como una especie de debilidad mental. Así escribe a Engels: "Con la parte propiamente teórica no he podido seguir adelante. Tenía los sesos demasiado débiles para eso. Por ello he ampliado históricamente la sección sobre la "jornada de trabajo", lo cual caía fuera de mi plan inicial" (106).

Estas consideraciones sirven para justificar la aparente falta de interés o las escasas referencias a los derechos humanos que existen en una obra de la magnitud de El Capital. Las principales alusiones a este tema se contienen fundamentalmente en el Libro I en los apartados relativos a la Compra y venta de la fuerza de trabajo y a la delimitación de la jornada de trabajo cuyas líneas fundamentales pasamos a exponer.

Las relaciones de intercambio entre el capitalista y el obrero.

El cambio privado que realizan el capitalista y el obrero, mediante el cual este último vende al primero su "mercancía", cae bajo las reglas generales del intercambio de la Economía Política que estudiamos a propósito de los Grundrisse. La mercancía específica que el trabajador ofrece al poseedor del dinero es la fuerza de trabajo o capacidad de trabajo. Marx define la fuerza de trabajo como "el contenido de las capacidades físicas e intelectuales que existen en la corporeidad, en la personalidad viva de un ser humano, y que éste pone en movimiento siempre que produce valores de uso de cualquier especie" (107). Pero para que la fuerza de trabajo se pueda presentar como mercancía en el mercado es preciso que la ofrezca o venda su propietario, para lo cual éste tiene que poder disponer libremente de ella. La naturaleza económica de la relación existente entre el comprador y el vendedor de la fuerza de trabajo, exige que

éste se comporte con respecto a su fuerza de trabajo como si se tratase de una mercancía propia. Por esta razón no puede vender su fuerza de trabajo más que por un tiempo determinado, pues si la vende toda ella en bloque, de una vez para siempre, se vende en realidad a sí mismo, se transforma de libre en esclavo (108). Por otra parte, se ha de cumplir la condición de que el poseedor de la fuerza de trabajo sólo pueda vender ésta como mercancía, y no otras mercancías en las que su trabajo se haya objetivado pues para ésto necesitaría poseer medios de producción (109). En la relación de intercambio entre el poseedor del dinero y el poseedor de la fuerza de trabajo, ambos aparecen pues como personas iguales y libres. El trabajador se presenta como libre en un doble sentido, en cuanto persona libre que dispone de su fuerza de trabajo como mercancía suya y en cuanto está exento, expedito, libre de todas las cosas necesarias para la realización de su fuerza de trabajo (110).

Puede decirse entonces que en la relación de intercambio entre el poseedor de dinero y el poseedor de la fuerza de trabajo, se concretan los derechos humanos de cada uno de los contratantes. Como dice MARX: "La esfera de la circulación o del intercambio de mercancías, dentro de cuyos límites se mueve la compraventa de la fuerza de trabajo, era en realidad un verdadero Edén de los derechos innatos del hombre. Lo único que impera allí es libertad, igualdad, propiedad y Bentham. ¡Libertad! Pues el comprador y el vendedor de una mercancía, por ejemplo, la fuerza de trabajo, no están determinados más que por su libre voluntad. Contratan como personas libres, jurídicamente iguales. El contrato es el resultado final en el que sus voluntades se dan una expresión jurídica común. ¡Igualdad! Pues sólo se relacionan entre ellos como propietarios de mercancías, e intercambian equivalente por equivalente. ¡Propiedad! Pues cada

cual dispone estrictamente de lo suyo. ¡Bentham! Pues cada uno de los dos se interesa exclusivamente por sí mismo. La única fuerza que los une y los pone en relación es la de su egoísmo, su ventaja particular, sus intereses privados" (111). He aquí reproducida de forma irónica la argumentación de la Economía Política en relación con la compra de la fuerza de trabajo. Es evidente para Marx que bajo la apariencia de la libertad y de la igualdad en las relaciones de intercambio se da una situación efectiva de dependencia y desigualdad la cual se manifiesta en lo convenido con respecto al tiempo de trabajo y al pago de la fuerza de trabajo.

a) El precio de la fuerza de trabajo.- Como toda mercancía la fuerza de trabajo tiene un valor. ¿Cómo se determina ese valor? Al igual que el de cualquier otra mercancía, su valor se determina por el tiempo de trabajo necesario para la producción o también reproducción de ese específico artículo (112). El tiempo de trabajo necesario para la producción de la fuerza de trabajo se resuelve en el tiempo de trabajo necesario para la reproducción o conservación del individuo portador de esa fuerza de trabajo. Es decir, en el tiempo necesario para la producción de los medios de vida necesarios para mantener al poseedor de la fuerza de trabajo en un estado vital normal. Esto último depende de factores históricos y sociales, como condiciones climáticas, costumbres, etc. Pero en cualquier caso el límite último o mínimo del valor de la fuerza de trabajo se constituye por "el valor de una masa de mercancías sin cuya recepción diaria el portador de la fuerza de trabajo, el ser humano, no puede renovar su proceso vital"(113).

Sin embargo esas mercancías dinero--fuerza de trabajo que según las reglas de la Economía Política se presentan como equivalentes o iguales, no lo son en realidad. En el proceso de trabajo

el trabajador solo emplea una parte en reproducir el valor de su fuerza de trabajo; es éste el tiempo de trabajo necesario que Marx define como "la parte de la jornada de trabajo en la que ocurre esa reproducción; y trabajo necesario al trabajo gastado durante ese tiempo. Necesarios para el trabajador porque independientes de la forma social de su trabajo. Necesarios para el capital y su mundo porque la existencia permanente del obrero es su base" (114).

El segundo período del proceso de trabajo, en el que el trabajador pasa más allá de los límites del trabajo necesario, forma la plusvalía, la cual sonríe al capitalista con toda la gracia de una creación de la nada. "Llamo plust tiempo de trabajo -dice MARX- a esa parte de la jornada de trabajo, y plustrabajo (surplus labour) al trabajo gastado en él" (115).

La medida exacta del grado de explotación de la fuerza de trabajo por el capital viene dado según MARX por la cuota de plusvalía que se expresa en la siguiente fórmula $\frac{P}{V} = \frac{\text{plustrabajo}}{\text{trabajo necesario}}$ (116).

b) La lucha en torno a la jornada de Trabajo: Derechos del capital contra derechos del trabajador.-

Según las reglas generales del intercambio, el capitalista al adquirir la fuerza de trabajo por su valor diario, ha obtenido el derecho de hacer que el trabajador trabaje para él durante un día. Ahora bien ¿en qué consiste una jornada de trabajo?. A esta cuestión no puede contestarse de una forma absoluta, pues se trata de una magnitud variable, en la que existe una cantidad constante, determinada por el tiempo necesario para la reproducción del trabajador y una cantidad variable que viene dada por el tiempo de plustrabajo. Se trata por lo tanto de una magnitud no determinada pero determinable, en la que los criterios de determinación son completamente

te distintos según se traten de los del capitalista o los del trabajador. Bien es cierto que por encima de ambos criterios existen unas limitaciones de orden físico (el trabajador tiene que dormir, alimentarse, vestirse, etc.) y de orden moral (el trabajador necesita tiempo para satisfacer necesidades intelectuales y sociales). Sin embargo esos límites tienen también un carácter elástico. El capital como dice MARX "no tiene más que un instinto vital, el instinto de valorizarse, de hacer plusvalía, de chupar con su parte constante -los medios de producción- la mayor masa posible de plustrabajo. El capital es trabajo muerto que solo se reanima vampirescamente, chupando trabajo vivo, y que vive tanto más cuanto más chupa de ello" (117). El trabajador por el contrario apela a las propias leyes del mercado y dice al capitalista: "Me pagas la fuerza de trabajo de un día y me consumes la de tres. Eso va contra nuestro contrato y contra la ley del intercambio de mercancías. Reclamo, por lo tanto, una jornada de trabajo de duración normal, y la reclamo sin apelar a tu corazón, pues cuando se trata de la bolsa no hay cordialidad que valga" (118).

Resulta pues que tanto el capitalista como el trabajador a la hora de fijar la jornada de trabajo apelan a su condición de comprador y vendedor de mercancías, y en cuanto tales exigen el cumplimiento de las leyes del mercado. Así pues dice MARX, "hay una antinomía, derecho contra derecho, sellados ambos igualmente por la ley del intercambio mercantil. Y entre dos derechos lo que decide es la violencia. Así en la historia de la producción capitalista la regulación de la jornada de trabajo se presenta como lucha en torno a los límites de la jornada de trabajo, lucha entre el capitalista global, esto es, la clase de los capitalistas y el trabajador global, la clase obrera" (119).

No podemos entrar aquí en el estudio detallado del proceso histórico en el que se desarrolla la lucha de los trabajadores por el acortamiento de la jornada de trabajo. Nos remitimos para ello al Capítulo VIII del Libro I de El Capital en el que se narran con profusión de detalles los hitos fundamentales que jalonaron esta lucha. Aquí nos basta con señalar como historicamente la libertad formal con la que el trabajador concierta el tiempo de la jornada de trabajo, se convierte de hecho en una imposición del capital, en un acto en el que únicamente se ejecuta la libertad del capital. Como señala MARX "...en su impulso desmedidamente ciego, en su hambre de plustrabajo, hambre feroz, hambre propia de fiera corrupta, el capital derriba no sólo los límites máximos morales de la jornada de trabajo, sino también los meramente físicos. Usurpa el tiempo necesario para el crecimiento, el desarrollo y la conservación sana del cuerpo. Se apodera del tiempo requerido para consumir aire libre y luz del sol. Araña roñosamente el tiempo de comer y, si puede, lo incorpora al proceso de producción mismo, de modo que las comidas se le administren al trabajador como mero medio de producción, como el carbón a la caldera de vapor y sebo o aceite a la maquinaria" (120). Este impulso interno del capital hacia el aumento de la jornada de trabajo, se concibe como su auténtica libertad, que no encuentra ningún límite externo, y aun es fomentada por las reglas de la libre competencia entre capitales: "El capital -dice MARX- contesta a las quejas sobre la atrofia física y espiritual, la muerte prematura, el tormento del exceso de trabajo: ¿Por qué nos va a martirizar ese martirio, si no nos aumenta el gusto (el beneficio)? Pero en líneas generales eso no depende tampoco de la buena o mala voluntad del capitalista individual. La libre competición impone como ley coercitiva externa, frente al capitalista individual, las leyes inmanentes de la producción capitalista" (121).

Por esta razón, el capitalista aceptó a regañadientes las primeras limitaciones legales impuestas a la jornada de trabajo, y las burló todo lo que pudo. A esto hay que añadir cierta connivencia de los legisladores. Así refiere Marx como las 5 leyes laborales que promulgó el parlamento inglés de 1.802 a 1.833 quedaron en letra muerta por no haberse votado ni un céntimo para su ejecución forzosa. En el famoso act fabril de 1.833 que estableció la limitación de la jornada laboral a 12 horas para los jóvenes, los legisladores -según MARX- estaban tan lejos de pretender tocar la libertad del capital que tramaron todo un sistema para evitar semejante consecuencia horripilante del act fabril (122). Con todo, las distintas leyes que fueron limitando la jornada de trabajo, pese a la inexactitud de su cumplimiento, constituyeron la única protección de los trabajadores frente a los deseos vampirescos del capital. Frente a la libertad del capital, frente al "primer derecho humano del capital" que según Marx consiste en "la igualdad de explotación de la fuerza de trabajo" (123), los trabajadores sólo podían oponer como clase una ley del estado que les librara de la esclavitud adquirida a través de su contrato "voluntario" con el capital. En este sentido dice MARX: "En el lugar del majestuoso catálogo de los "derechos inalienables del hombre" aparece la modesta Carta Magna de una jornada de trabajo legalmente limitada, la cual "pone finalmente en claro cuando termina el tiempo que vende el trabajador y cuando empieza el tiempo suyo propio". Quantum mutatus ab illo!" (124).

La Crítica del Programa de Gotha: La igualdad en las distintas fases del comunismo.

En mayo de 1.875, los dos partidos obreros alemanes, el de Eisenach y el de los seguidores de Lasalle, redactaron en Gotha un programa común a fin de potenciar el éxito de sus recientes triunfos

electorales. Contra dicho programa Marx redactó unas "Glosas marginales" y se las envió a Bracke con el fin de que las hiciera circular entre los ~~einsenach~~ianos dirigidos por Liebknecht, pero el folleto no fue publicado hasta 1.891.

En estas Glosas conocidas como "La Crítica del Programa de Gotha", Marx se muestra en total desacuerdo con las expresiones vertidas en el programa, en el que se afirmaba que "todos los miembros de la sociedad tienen igual derecho a percibir el fruto íntegro del trabajo", o bien que "La emancipación del trabajo exige que los medios de trabajo se eleven a patrimonio común de la sociedad y que todo el trabajo sea regulado colectivamente, con un reparto equitativo del fruto del trabajo" (125). Para Marx la exigencia formulada por el Partido Obrero Alemán va ciertamente más allá del postulado de igualdad de la Economía política, que como acabamos de ver en los Grundrisse y en el Capital se trata de una igualdad puramente formal. La igualdad, el reparto equitativo que propugnan los redactores del programa de Gotha se han de entender en el seno de una sociedad colectivista basada en la propiedad común de los medios de producción. Pero el modelo de distribución propuesto (aparte de sus imprecisiones teóricas consistentes en la imposibilidad de obtener el fruto íntegro del trabajo ya que de él habría que deducir una serie de gastos colectivos como administración general, escuelas, instituciones, beneficencia social, etc.) corresponde a una sociedad comunista que se ha desarrollado no sobre su propia base sino sobre la de la sociedad capitalista "y que por tanto presenta en todos sus aspectos, en el económico, en el moral y en el intelectual, el sello de la vieja sociedad de cuya entraña procede" (126). El productor entrega a la sociedad su cuota individual de trabajo, y a cambio la sociedad le entrega un bono (después de descontar lo que ha trabajado para el fondo común)

mediante el cual puede extraer de los depósitos sociales la parte equivalente de trabajo que rindió. Es decir que el principio rector de la distribución (do ut des o a cada cual según sus méritos) es el mismo que regula el intercambio de mercancías en cuanto intercambio de equivalentes. "Por eso -dice MARX- el derecho igual sigue siendo aquí en principio el derecho burgués, aunque ahora el principio y la práctica ya no se tiran de los pelos... A pesar de este progreso, este derecho igual sigue llevando implícita una limitación burguesa. El derecho de los productores es proporcional al trabajo que han rendido; la igualdad aquí consiste en que se mide por el mismo rasero: por el trabajo" (127). El derecho lleva implícito en su concepto esta medición por el mismo rasero, por lo cual prescinde de los casos individuales consagrando tácitamente otras desigualdades como las diferentes aptitudes de los individuos y su consecuente desigual capacidad de rendimiento. Por lo tanto el derecho igual proclamado en el programa de Gotha es en el fondo como todo derecho, el derecho de la desigualdad (128). Pero según MARX "estos defectos son inevitables en la primera fase de la sociedad comunista, tal y como brota de la sociedad capitalista después de un largo y doloroso alumbramiento. El derecho no puede ser nunca superior a la estructura económica ni al desarrollo cultural de la sociedad por ella condicionado" (129). Sólo en la última fase de la sociedad comunista, en lugar del principio relativamente igualitario "a cada cual según sus méritos" que se mueve aun en los límites del horizonte burgués, registrará según Marx el principio: "¡De cada cual, según sus capacidades; a cada cual, según sus necesidades!" (130), STOYANOVICH comenta así este conocido párrafo: "Pero el derecho igual que esta fase del comunismo permitirá realizar no será ya derecho: será una ausencia de derecho, un no derecho, un derecho extinto, de lo que se concluye que un derecho "justo" no es nunca posible" (131). Allí donde se realiza

la justicia, que vendría identificada para Marx con la igualdad en la última fase del comunismo, el derecho habría de desaparecer necesariamente.

Aparte de calificar de transitoria la igualdad propugnada por los miembros del Partido Obrero Alemán, Marx hace notar el error de plantear el tema de la igualdad o el reparto equitativo desde la perspectiva de la distribución. Para Marx la distribución de los medios de consumo es un corolario necesario, del modo de producción. "Si las condiciones materiales de producción -dice MARX- fuesen propiedad colectiva de los propios obreros, esto determinaría por sí solo una distribución de los medios de consumo distinta de la actual" (132). Para Marx el socialismo debe definirse siempre en relación al modo de producción y no como una doctrina que gira en torno a la distribución, pues esto supondría recaer en defectos inherentes a los economistas burgueses que podrían plantear el tema de una distribución equitativa dentro del modo de producción capitalista lo cual supondría una pura "contradictio in terminis".

CAPITULO IV

- 1) Ernst MANDEL, La Formación del pensamiento económico de Marx, p.53.
- 2) MARX, Miseria de la Filosofía, trad. Dalmacio Negro Pavón, Madrid, (Aguilar), 1974, p.121 MEW 4, p.98.
- 3) Miseria de la Filosofía, p.125 MEW 4, p.101
- 4) Op. cit., p.31, en el Prólogo de la citada edición en la que figuran "Algunos materiales acerca de las relaciones de Proudhon y Marx" por Diego Abad de Santillán.
- 5) Miseria de la Filosofía, p.125 MEW 4, p.101
- 6) Op. cit., p.130 MEW 4, p.104
- 7) Op. cit., p.131 MEW 4, p.105
- 8) Op. cit., p.132 MEW 4, p.105
- 9) Op. cit., p.132 MEW 4, p.105
- 10) Op. cit., p.124 MEW 4, p.100
- 11) Cit. por ROSSI, La Génesis del Materialismo Histórico, t.3, p.233.
- 12) Miseria de la Filosofía, p.184 MEW 4, p.137.
- 13) Op. cit., p.187 MEW 4, p.137
- 14) Op. cit., p.188 MEW 4, p.139
- 15) Op. cit., p.187 MEW 4, p.138
- 16) Op. cit., p.188 MEW 4, p.139
- 17) Op. cit., p.51 MEW 4, p.562
- 18) Op. cit., p.187 MEW 4, p.138
- 19) Op. cit., p.223 MEW 4, p.160
- 20) Cit. por ROSSI, Op. cit. (nota 11), p.305. También en Op. cit., p.226 y MEW 4, p.162.
- 21) Op. cit., p.224 MEW 4, p.161
- 22) Op. cit., p.227 MEW 4, p.162
- 23) Op. cit., p.223 MEW 4, p.160
- 24) Op. cit., p.223 MEW 4, p.160
- 25) Op. cit., p.224-25 MEW 4, p.161
- 26) Op. cit., p.229 MEW 4, p.163

- 27) Vid. H. HEARDER, Europa en el siglo XIX, trad. Juan García Puentes, Madrid (Aguilar), 1973, pp.194-95.
- 28) Miseria de la Filosofía, p.290 MEW 4, p.449
- 29) Trabajo Asalariado y Capital, Madrid (Ricardo Aguilera), 1968, Lohnarbeit und Kapital, MEW 6, p.407.
- 30) Miseria de la Filosofía, p.301 MEW 4, p.455
- 31) Op. cit., p.301 MEW 4, p.455
- 32) Op. cit., p.301 MEW 4, p.455
- 33) Op. cit., p.302 MEW 4, p.456
- 34) Op. cit., p.302 MEW 4, p.456
- 35) Op. cit., p.305 MEW 4, p.457-58
- 36) SANCHEZ VAZQUEZ, Filosofía de la praxis, p.105.
- 37) RUSSI, Op. cit. (nota 11), p.329.
- 38) Franz MEHRING, Carlos Marx, trad. de Wenceslao Roces, Barcelona (Grijalbo), 1974, p.154.
- 39) Entre los biógrafos de Marx, aparte del libro de Mehring ya citado en la nota anterior, destacan Boris NICOLAEVSKI y Otto MAENCHENHILFEN, La vida de Carlos Marx, trad. de Marcial Suárez, Madrid (Ayuso), 1973, Robert PAYNE, Marx, Barcelona (Bruguera), 1969, las biografías menores de Jean BRUHAT, Marx/Engels biografía Crítica, trad. de Alberto Méndez, Barcelona (Martínez Roca), 1975 y la de Isaiah BERLIN, Karl Marx, trad. Roberto Bixio, Madrid (Alianza), 1973. Sobre todo la de CORNU, ya citada y la de Mac LELLAN, Karl Marx su vida y sus ideas, trad. José Luis García Molina, Barcelona (Grijalbo), 1977. La Obra de Engels "Sobre la Historia de la Liga de los Comunistas" en MEW 21. También la obra de Fernando CLAUDIN, Marx Engels y la Revolución de 1848, Madrid (s. XXI), 1976, pp.58 y 55.
- 40) ENGELS, Principios de Comunismo, OME 9, p.16, Grundsätze des Kommunismus, MEW 4, p.376.
- 41) OME 9, p.17 MEW 4, p.376
- 42) OME 9, p.17 MEW 4, p.376
- 43) El Manifiesto Comunista, OME 9, p.151 MEW 4, p.476
- 44) OME 9, p.151 MEW 4, p.476
- 45) OME 9, p.139 MEW 4, p.465
- 46) OME 9, p.151 MEW 4, p.476
- 47) OME 9, p.143 MEW 4, p.468-9
- 48) OME 9, p.143 MEW 4, p.469

- 49) OME 9, p.143 MEW 4, p.469
- 50) OME 9, p.150 MEW 4, p.475
- 51) OME 9, p.150 MEW 4, p.475
- 52) OME 9, p.150 MEW 4, p.475
- 53) OME 9, p.151 MEW 4, p.476
- 54) OME 9, p.150 MEW 4, p.475
- 55) OME 9, p.151 MEW 4, p.476
- 56) OME 9, p.151 MEW 4, p.476
- 57) OME 9, p.152 MEW 4, p.477
- 58) OME 9, p.136 MEW 4, p.462
- 59) OME 9, p.139 MEW 4, p.465
- 60) OME 9, p.140 MEW 4, p.466
- 61) OME 9, p.141 MEW 4, p.467
- 62) OME 9, p.142 MEW 4, p.463
- 63) OME 9, p.144-45 MEW 4, p.470-1
- 64) OME 9, p.146 MEW 4, p.472
- 65) OME 9, p.147 MEW 4, p.472
- 66) OME 9, p.147 MEW 4, p.472
- 67) Vid. CLAUDIN, p.71, Marx Engels y la Revolución de 1848, Madrid, (s. XXI), 1976.
- 68) ROSSI, T.3, p.351.
- 69) OME 9, p.149 MEW 4, p.474 y Vid. LOWY, La Teoría de la Revolución en el Joven Marx, p.227.
- 70) OME 9, p.149 MEW 4, p.474
- 71) Grundrisse.I, OME 21, p.112
- 72) Carta a Engels de 2.4.1851, MEW 27, p.228
- 73) R. ROSDOLSKY, Génesis y estructura de el Capital de Marx (estudios sobre los Grundrisse), trad. de Andrés López Acotto, Madrid, (s. XXI), 1977.
- 74) MEW 29, p.225
- 75) Grundrisse OME 21, p.24
- 76) OME 21, p.25

- 77) OME 21, p.85 y 86
- 78) OME 21, p.87
- 79) OME 21, p.91-2
- 80) OME 21, p.179
- 81) OME 21, p.179
- 82) OME 21, p.180
- 83) OME 21, p.180
- 84) OME 21, p.181
- 85) OME 21, p.182
- 86) OME 21, p.184
- 87) OME 21, p.185
- 88) OME 21, p.185
- 89) OME 21, p.185
- 90) OME 21, p.186
- 91) OME 21, p.179
- 92) OME 21, p.91
- 93) OME 21, p.91
- 94) OME 21, p.92
- 95) OME 21, p.92
- 96) OME 21, p.92
- 97) OME 21, p.186
- 98) OME 21, p.186
- 99) OME 21, p.188
- 100) OME 22, p.34
- 101) OME 22, p.35
- 102) OME 22, p.35
- 103) OME 22, p.36
- 104) Sobre esto vid. ROSDOLSKY, Op. cit. (nota 73).
- 105) ROSDOLSKY, Op. cit., p.82
- 106) Carta de Marx a Engels de 10/2/1866, MEW 31, p.174.

- 107) El Capital Libro I, OME 40, p.182, MEW 23, p.181
- 108) El Capital, OME 40, p.183, MEW 23, p.182
- 109) OME 40, p.183 MEW 23, p.183
- 110) OME 40, p.184 MEW 23, p.183
- 111) OME 40, p.191 MEW 23, p.189-90
- 112) OME 40, p.185 MEW 23, p.184-85
- 113) OME 40, p.188 MEW 23, p.187
- 114) OME 40, p.236 MEW 23, p.231
- 115) OME 40, p.236 MEW 23, p.231
- 116) OME 40, p.237 MEW 23, p.232
- 117) OME 40, p.253 MEW 23, p.247
- 118) OME 40, p.255 MEW 23, p.248
- 119) OME 40, p.255-6 MEW 23, p.249
- 120) OME 40, p.287 MEW 23, p.280
- 121) OME 40, p.292 MEW 23, p.285-6
- 122) OME 40, p.301 MEW 23, p.295
- 123) OME 40, p.315 MEW 23, p.309
- 124) OME 40, p.326 MEW 23, p.320
- 125) Crítica del Programa de Gotha, Moscú (Progreso), pp.12 y 17
MEW 19, pp.15 y 18.
- 126) Op. cit., p.21 MEW 19, p.20
- 127) Op. cit., p.22 MEW 19, p.20
- 128) Op. cit., p.23 MEW 19, p.21
- 129) Op. cit., p.23 MEW 19, p.21
- 130) Op. cit., p.24 MEW 19, p.21
- 131) Konstantin STOYANOVICH, El Pensamiento marxista y el Derecho,
trad. de Andrés López Acosta, Madrid (s. XXI), 1977.
Roman ROSDOLSKY, Génesis y estructura de El Capital de Marx
(estudios sobre los Grundrisse), trad. de León Mames, Madrid,
(s. XXI), 1978.
- 132) Crítica del Programa de Gotha, p.25 MEW 19, p.22.

CAPITULO V

RESUMEN SISTEMATICO DE LA CRITICA DE MARX A LOS DERECHOS HUMANOS: LOS DERECHOS HUMANOS COMO IDEOLOGIA DE LA BURGUESIA.

Hemos considerado hasta aquí a través de los textos, la forma en que Marx aborda el tema de los derechos humanos. A lo largo de su obra hemos visto como en una primera época Marx considera los derechos humanos como sinónimo de derechos de un Estado racional el cual podía construirse mediante la racionalidad colectiva cuyo principal instrumento era la libertad de prensa. Sin embargo, a medida que va madurando su concepción materialista de la Historia, Marx pone en cuestión la posibilidad de construcción del Estado racional por medios "racionales". Descubre como la racionalidad no tiene ninguna fuerza transformadora de la realidad porque ella misma es un producto de esa realidad que pretendía modificar. El Estado que al modo hegeliano era considerado como la encarnación de la Idea, como lo racional en sí y para sí, es puesto en entredicho al descubrirse la fuente de la racionalidad sobre la que se erigía. Así esta racionalidad que sustentaba y justificaba al Estado presentándolo como la esfera de lo general va a ser calificada por Marx de Ideología, de racionalidad parcial o apariencia de racionalidad.

En este contexto teórico es en el que hay que situar la crítica de Marx a los derechos humanos en cuanto exigencias racionales de la construcción del Estado. Pero para comprender en toda su extensión el significado de esta crítica es preciso retomar el concepto de Ideología que establecimos en la primera parte de este trabajo, y ver si se ajusta o no a lo que Marx entiende por derechos humanos.

Los derechos humanos como pensamiento práctico y superestructura política.

La expresión derechos humanos o sus equivalentes como libertad, propiedad, igualdad, etc. aparecen tratados en las obras de Marx en dos sentidos diferentes aunque próximos. En primer lugar los derechos humanos pueden ser considerados como ideas o ideales de carácter político que hacen referencia a un fin o meta a realizar por una sociedad determinada. En segundo lugar, los derechos humanos pueden entenderse como aquellos ideales ya concretados y expresados políticamente en una declaración formal o Constitución del Estado. Esta distinción se ve con claridad por ejemplo en el siguiente párrafo de los Grundrisse: "Igualdad y libertad -dice MARX- son por lo tanto, no solamente respetados en el cambio que se basa sobre los valores de cambio, sino que el cambio de valores de cambio es la base productiva real, de toda igualdad y libertad. Como ideas puras son meras expresiones idealizadas del mismo; en cuanto desarrolladas en relaciones jurídicas políticas y sociales son solamente esta base en otra potencia" (1). Es decir que aquí Marx distingue con claridad entre las ideas de libertad e igualdad y los desarrollos políticos de estas ideas. Distinción que toma más adelante a fin de criticar al socialismo proudhoniano en los siguientes términos: "Lo que distingue a los señores socialistas de los apologistas burgueses es, por una parte, la facultad de sentir las contradicciones que el sistema incluye; por la otra el utopismo de no comprender la diferencia necesaria entre la forma real y la ideal de la sociedad burguesa y de querer en consecuencia acometer la empresa superflua de querer realizar la expresión ideal de la misma, ya que esta expresión no es en la práctica más que el reflejo de esa realidad" (2). Una cosa es pues el contenido ideal y finalístico de los derechos humanos y otra la forma real en que aparecen plasmados políticamente, aunque en este

último caso siguen conservando cierto componente de ideal. Por otra parte esta distinción según se afirme un polo u otro, hace referencia a dos momentos históricos bien definidos, o a distintos niveles de desarrollo político. En aquellos países en los que se ha consumado el Estado democrático los derechos humanos pierden su carácter ideal, mientras que éste se acentúa en aquellos que permanecen en formaciones políticas más atrasadas. Así, refiriéndose a las reivindicaciones democráticas del Partido Obrero Alemán dirá MARX: "Son todas ellas reivindicaciones que cuando no están exageradas hasta verse convertidas en ideas fantásticas, están ya realizadas. Solo que el Estado que las ha puesto en práctica, no cae dentro de las fronteras del imperio alemán, sino en Suiza, en los Estados Unidos, etc. Esta especie de "Estado del futuro" es ya Estado actual, aunque situado fuera "del marco" del imperio alemán" (3). Lo mismo cabría decir con respecto a su nacimiento. Para los revolucionarios de 1.789 los derechos humanos representaban solo una idea o una teoría pero a medida que la burguesía impone su dominación (como dice Marx) "los derechos humanos dejan de existir tan solo en la teoría" (4), adquieren su estatus político y se incorporan al Estado.

Lo que nos interesa señalar aquí es que tanto en un caso como en otro, los derechos humanos son utilizados como argumento en el discurso político. En el caso de los derechos humanos en cuanto idea, el discurso político correspondiente pretendería la estatización de la idea. En el segundo caso por el contrario el discurso político ensayaría actualizar una idea previamente reconocida o bien adoptaría la forma menos inocente de justificación o idealización de un determinado Estado. En realidad el primer discurso condiciona al segundo y puede decirse que entre ambos no existe más diferencia que la del grado de desarrollo de las condiciones sociales en que son formulados. De esta forma, los derechos humanos son contemplados

más en su vertiente de pensamiento práctico que en la de superestructura política. No se analizan tanto en su aspecto puramente estructural (o de práctica solidificada) como en el de ideas al servicio de determinadas prácticas políticas. En este sentido, en cuanto pensamiento práctico, y desde una perspectiva marxista, los derechos humanos pueden ser calificados de ideología en sentido estricto, siempre que se den los otros requisitos que establecimos para definir la ideología, es decir: una determinada génesis y el cumplimiento de una función. Sin embargo, antes de pasar a analizar el aspecto genético y funcional de los derechos humanos, tenemos que precisar con mayor claridad el concepto de lo político en sentido marxista, toda vez que los derechos humanos hacen referencia al ámbito de lo político.

La especificidad de lo Político.

Marx siempre que se refiere a los derechos humanos, lo hace encuadrándolos en la política y lo político. Así vimos en la Cuestión Judía como la emancipación política, la perfección del Estado político es decir del Estado que existe como Estado (5), solo se consigue allí donde son reconocidos los derechos humanos. En los Manuscritos, MARX dice: "La igualdad no es otra cosa que la traducción francesa; es decir política del alemán yo = yo" (6) y en otro lugar de la misma obra: "El economista (del mismo modo que la política en sus Derechos del Hombre) reduce todo al hombre, es decir al individuo..." (7). Las citas podrían multiplicarse, pero pensamos que resulta bastante claro que Marx contempla los derechos humanos como ideas o realidades adscritas al mundo político, por lo que se hace necesario intentar definir este concepto.

El intento de definición de lo político en sentido marxis-

ta, tropieza con bastantes dificultades si tenemos en cuenta que Marx no realizó ningún estudio sistemático sobre la política o sobre el Estado que constituye para Marx la quintaesencia de lo político. Sin embargo, la tarea de hacer una obra sobre política, no estaba lejos del proyecto intelectual del joven Marx que en el Prólogo de los Manuscritos de 1.844 dice: "Haré, pues, sucesivamente, en folletos distintos e independientes, la crítica del derecho, de la moral, de la política, etc. y trataré por último de exponer en un trabajo especial la conexión del todo, la relación de las distintas partes entre sí, así como la crítica de la elaboración especulativa de aquel material. Por esta razón en el presente escrito solo se toca la conexión de la Economía Política con el Estado, el Derecho, la Moral, la vida civil etc. en la medida en que la Economía Política misma ex profeso toca estas cuestiones" (8). Este plan como sabemos se quedó sin desarrollar, aunque subsistió en épocas más tardías como lo demuestra el proyecto de escribir un libro del Estado, según consta en los primeros planes de El Capital. Pero en cualquier caso ante la inexistencia de esa obra, es preciso reconstruir la teoría de Marx sobre la política a partir del conjunto de su obra en el que este tema aparece tratado de forma fragmentaria.

La caracterización que Marx hace de lo político se mueve dentro de los esquemas hegelianos. Según Hegel como ya tuvimos ocasión de ver, lo político se concibe en oposición a lo social, es el sistema del interés general en cuanto enfrentado al sistema del interés particular de la sociedad civil. La esfera del interés general se concreta en el Estado y en este sentido puede decirse que los términos político y Estado se identifican. Marx retoma esta distinción hegeliana para criticar la posibilidad de mediación entre ambos sistemas y concluir que el Estado político o el Estado solo tiene una

forma de generalidad pero no constituye una generalidad realmente efectiva (ya vimos con detenimiento al estudiar la Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel, los pasos sobre los que construía esta crítica).

Pero tenemos que señalar como Marx, pese a su crítica a Hegel, participa en cierta medida del propósito hegeliano de superar la sociedad civil en el Estado. La diferencia está en que para Marx esta superación habrá de ser una superación real, una identificación efectiva de esferas que conlleve la disolución de ambas, en lugar de consagrar su división mediante una identificación ilusoria que bajo la forma de determinaciones políticas conserve las determinaciones sociales. La única forma de superación de la sociedad civil consistiría para Marx en el establecimiento de una generalidad efectiva solo lograble por una democracia que exige como ya vimos, una ruptura con el punto de vista individual. En la democracia propuesta por Marx no han de participar todos en tanto que individuos sino los individuos en tanto que todos. En este sentido podría decirse que el intento por parte de Marx de superar el Estado, de restituirlo a su base humana o social, obedece a un interés político fundamental que no es excluido por el hecho de que otorgue primacía teórica al estudio de la economía. CHATELET de manera análoga a lo que acabamos de decir ha señalado como el marxismo impone la eminencia de lo político, concebido éste concepto como "el intento de volver a conferir a los vínculos sociales una significación positiva que la sociedad capitalista les niega al reducirlos al dogal del mercado de valores" (9). De esta forma para Châtelet, lo constitutivo del marxismo, es la "crítica de la política -falsedad real y activa- en nombre de lo político" (10). Sin embargo aquí, para no crear mayor confusión de la ya existente en torno a la definición de lo polí

tico en Marx, vamos a prescindir de este sentido positivo de lo político como instancia crítica de la política, y nos vamos a referir únicamente a la política y lo político como conceptos con connotación peyorativa.

La política y lo político aparecen en Marx como esferas abstractas que se pretenden autónomas; encarnaciones del punto de vista de la generalidad o de la totalidad que ignoran su dependencia de lo social, única esfera activa que puede producir de hecho una generalidad empírica. Esta es en síntesis la postura de Marx de la Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel (Kritik), que en líneas generales se mantiene a lo largo de toda su obra. En este punto, estamos de acuerdo con Colletti quien afirma que la Kritik a pesar de haberse redactado antes de que el materialismo histórico adquiriera su expresión madura "...contiene ya los rasgos esenciales de su teoría política. Es decir, a) la enunciación de la "anulación del Estado", de su disolución (literalmente: Auflösung), simultáneamente con la "anulación de la sociedad civil" (cuando la caída de uno conlleva la de la otra y viceversa), b) la crítica del Parlamento en cuanto "pueblo en miniatura"... c) el reconocimiento de la contradicción inherente a la representación parlamentaria" (11).

Al afirmar que lo político no constituye según Marx una esfera autónoma o que está en una relación genética con lo social, estamos tomando partido en la polémica desatada entre Poulautzas y Miliband a propósito de la especificidad de lo político. Poulautzas según vimos al estudiar el tema de la Ideología, mantiene una postura estructuralista y antihistoricista que reivindica una gran autonomía para lo político. Para él, los hombres son portadores de estructuras objetivas (políticas) y en ningún caso principio genético. MILIBAND por el contrario en sus obras El Estado en la Sociedad Capi-

talista y Marxismo y Política, mantiene una actitud historicista y considera primordial el papel de las clases como sujetos (12). Aquí nos remitimos a cuanto dijimos a propósito del análisis estructural de la Ideología, ya que en muchos aspectos resulta válido para lo político. Si nos atenemos a una visión puramente estructural la génesis histórica de lo político no queda suficientemente explicada. En este sentido E. Laclau que destaca la importancia nunca suficientemente exagerada del libro de Poulautzas, admite que su principal deficiencia consiste en "su incapacidad para explicar desde una perspectiva histórica el proceso de cambio histórico" (13) y por esta razón compartimos el punto de vista de MILIBAND cuando afirma: "Los marxistas insistieron con gran fuerza en que no podía entenderse nada de la realidad política sin explorar por detrás de las instituciones y las formas políticas y esa insistencia fue y continua siendo la base del análisis político marxista y de la sociología política marxista" (14). Por otra parte y como también propugna Miliband, "La política del marxismo exige por su parte que se de a los textos de Marx y Engels una atención y prioridad básicas" (15).

En esta línea de otorgar la máxima importancia a los textos de Marx, vamos a seguir en líneas muy generales la evolución de su pensamiento en lo que concierne a lo político a fin de justificar la tesis de Colletti según la cual no existen variaciones profundas en este aspecto entre el Marx de la Kritik y el Marx maduro.

La inmediata continuación de la Kritik la constituye la Cuestión Judía, en donde ya vimos como Marx critica la insuficiencia de la emancipación política. La revolución política que derribó el feudalismo dejó en libertad el espíritu político "y lo constituyó como ámbito de la comunidad, de la cosa pública del pueblo en independencia de esos elementos especiales de la vida burguesa" (16),

sin embargo esa independencia no significa más que la verdadera base del Estado político la constituye la sociedad burguesa liberada de todas sus trabas (17). Una idea análoga la encontramos expresada en una carta a Ruge de Septiembre de 1.843 con las siguientes palabras: "...el Estado político expresa, dentro de los límites de su forma "sub specie rei publicae" todas las luchas, apetencias y verdades sociales" (18).

En un importante artículo al que luego tendremos que volver publicado en el nº 60 del Vorwärts en 1.844, Marx dice: "...este desgarramiento, esta vileza, este esclavismo de la sociedad burguesa es el fundamento natural en que se basa el Estado moderno, lo mismo que la sociedad burguesa del esclavismo fue el fundamento natural en que se apoyaba el Estado antiguo" (19). El Estado constituye un ámbito de enajenación en el que se consagra la división y el desgarramiento de la sociedad burguesa, presentándolas como ámbito de comunidad. Por eso Marx propugnará en los Manuscritos la reapropiación por el hombre real de esa comunidad ideal, "la vuelta del hombre desde el Estado a su existencia humana es decir social" (20). En la Sagrada Familia, Marx vuelve a insistir en la falta de autonomía del Estado y en su dependencia de la sociedad burguesa. "Son, pues, -dice- la necesidad natural, las cualidades humanas esenciales -por enajenadas entre sí que puedan parecer- el interés, los que mantienen ligados a los miembros de la sociedad burguesa; la vida burguesa y no la vida política constituye su nexo real ... Sólo la superstición política se figura, aun hoy, que el estado debe mantener ligada la vida burguesa, cuando en realidad es la vida burguesa la que mantiene la cohesión del estado" (21).

En la Ideología Alemana son numerosos los pasajes en los que Marx se refiere al Estado como "una esfera dependiente y engen-

drada por la sociedad civil. Así por ejemplo dice: "La vida material de los individuos que en modo alguno depende de su simple "voluntad", su medio de producción y la forma de intercambio que se condicionan mutuamente, constituyen la base real del Estado y se mantienen como tales en todas las fases en que siguen siendo necesarias la división del trabajo y la propiedad ~~privada~~ privada con absoluta independencia de la voluntad de los individuos. Y estas relaciones reales, lejos de ser creadas por el poder del Estado son, por el contrario, el poder creador de él" (22). El Estado se concibe por Marx como una necesidad de los miembros de la sociedad burguesa de constituirse en persona moral, en Nosotros para salvaguardar sus intereses comunes (23). Marx admite que en ciertas épocas históricas el Estado puede adquirir una apariencia de independencia con respecto a la sociedad, pero ello no es sino la expresión de la impotencia de conquistar la hegemonía exclusiva por parte de una clase o estamento de terminado (24). En general el Estado y la política son para Marx es feras dependientes y por eso se burla del socialista "verdadero" que "considera la política como una esfera propia e independiente, creencia que comparte con todos los ideólogos" (25).

En la Miseria de la Filosofía Marx después de referirse al proletariado como clase revolucionaria se pregunta "¿Equivale esto a decir que después de la caída de la vieja sociedad sobrevendrá una nueva dominación de clase, resumiéndose en un nuevo poder político? No " y aclara a continuación: "En el curso de su desarrollo, la cla se trabajadora sustituirá la antigua sociedad civil por una asociación que excluirá las clases y su antagonismo, y no existirá más poder político en sentido propio, puesto que el poder político constituye, precisamente, el resumen oficial del antagonismo en la sociedad civil" (26). Tenemos aquí perfectamente resumida toda la concepción de Marx en relación con la oposición social-político, así como el es

bozo de lo que ha de ser su superación. La falsa generalidad de lo político ha de disolverse en lo social y así en el estado de cosas creado por la revolución comunista, no existirán revoluciones políticas y sólo habrá evoluciones sociales (27).

En un artículo publicado en 1.847 que lleva por título la Crítica Moralizante y la Moral Crítica, Marx aborda de nuevo el tema de la conexión entre el poder político y las relaciones de propiedad o cuestión social. Marx admite cierta autonomía del poder político, pero ésta solo puede sostenerse sobre condiciones sociales desfavorables, durante breve espacio de tiempo. Así por ejemplo "Si el proletariado destruye, por tanto, la supremacía política de la burguesía, su victoria sólo será pasajera, un simple factor al servicio de la revolución burguesa, como lo fue en 1.794, mientras que en el curso de la historia, es decir, en su "movimiento", no se encuentren creadas las condiciones materiales que hagan necesaria: la derogación del modo de producción burgués y por consecuencia, la caída definitiva de la supremacía política burguesa" (28). Por otra parte, Marx insiste en la contradicción entre lo político y lo social a medida que el Estado burgués va alcanzando su perfección. "Cuanto más desarrollada está esa sociedad -dice- mayor desarrollo ha alcanzado, desde el punto de vista económico, la burguesía de un país y, en consecuencia, de más en más el poder político asume el carácter de una expresión burguesa, y tanto más aguda aparece la cuestión social.... Y en ninguna parte la desigualdad social se afirma más netamente que en los Estados del Este de la América del Norte, porque en ningún lado está menos cubierta por la desigualdad política" (29). Esta contradicción muestra la insuficiencia de la "perfección" política y desplaza su solución al terreno social donde la cuestión se plantea en los términos de "dictadura de la clase obrera o dictadura de la

clase burguesa" (30).

En el Manifiesto Comunista, Marx continua en la línea de las obras precedentes y al definir las etapas del proceso revolucionario pasa de una primera que supone "la elevación del proletariado a clase dominante, la conquista de la democracia" (31), a una segunda en la que cuando las diferencias de clase hayan desaparecido "el poder público perderá su carácter político" (32). Para Marx el poder político en sentido estricto "es el poder de una clase para la opresión de otra" (33), de ahí que al desaparecer las diferencias de clase, al resolverse la cuestión social, lo político en cuanto expresión de la generalidad separado de lo social, desaparece al mismo tiempo que las clases. Hasta tanto esto no se produzca, el poder es total seguirá siendo según MARX "una comisión administradora de los negocios de toda la clase burguesa" (34).

Quizá la obra en la que Marx parece conferir una mayor autonomía a lo político y al Estado sea El 18 Brumario de Luis Bonaparte posiblemente debido a la experiencia práctica del papel desempeñado por la máquina del Estado en el sofocamiento del movimiento revolucionario iniciado en 1.848. En esta obra, Marx se refiere al Estado como "este espantoso organismo parasitario que se ciñe como una red al cuerpo de la sociedad francesa y le tapa todos los poros" (35), con lo cual observamos que Marx insiste en conferir al Estado y a lo político un carácter peyorativo independientemente del reconocimiento de su fuerza. Después de hacer un breve recorrido histórico desde la primera Revolución francesa, en el que se da cuenta del creciente perfeccionamiento de la máquina del Estado, MARX concluye: "Es bajo el segundo Bonaparte cuando el Estado parece haber adquirido una completa autonomía. La máquina del Estado se ha consolidado ya de tal modo frente a la sociedad burguesa, que basta con que se halle

a su frente el jefe de la Sociedad del 10 de diciembre, un caballero de industria venido de fuera y elevado sobre el pavés por una soldadesca embriagada, a la que compró con aguardiente y salchichón y a la que tiene que arrojar constantemente salchichón. De aquí la pusilánime desesperación, el sentimiento de la más inmensa humillación y degradación que oprime el pecho de Francia y contiene su aliento. Francia se siente como deshonrada" (36). Sin embargo esta fuerza y aparente autonomía de la maquinaria estatal son sólo aparentes, o relativos: hay que ponerlos en relación con la sociedad. En este sentido Marx no explica el poder de Bonaparte sólo por el hecho de haberse apoderado de la máquina del Estado sino por su apoyo social. "Y sin embargo -dice MARX- el poder del Estado no flota en el aire. Bonaparte representa a una clase, que es, además, la clase más numerosa de la sociedad francesa: los campesinos parcelarios" (37). De todo esto se infiere que aunque Marx en esta obra mantiene una concepción más compleja del Estado y de lo político, no por ello deja de establecer una relación entre la sociedad como base y estas esferas "que no flotan en el aire".

En los Grundrisse y El Capital ya vimos como Marx no trata directamente el tema político o del Estado, pero muestra como en las relaciones de intercambio regidas por un principio de igualdad y libertad, se da de hecho una relación de dependencia que continua vigente a pesar de las proclamaciones políticas y declaraciones estatales. En los Grundrisse se hace referencia a la situación de dependencia social sobre la que se levanta el Estado, en estos términos: "A los economistas burgueses simplemente les parece que con la policía moderna se puede producir mejor que, por ejemplo con el derecho del más fuerte. Ellos olvidan únicamente, que también el derecho del más fuerte es un derecho y que el derecho del más fuerte subsis-

te bajo otra forma también en un "Estado de Derecho" (38). En un sentido análogo, en El Capital se muestra una vez más la relación de dependencia de las formas políticas con respecto a las formas de intercambio, y así dice MARX: "La forma económica específica en la que se le extrae el plus trabajo impagado al productor directo determina la relación de dominación y servidumbre tal como ésta surge directamente de la propia producción y a su vez reacciona en forma determinante sobre ella... La relación directa de los propietarios de las condiciones de producción y los productores directos -relación ésta cuya forma eventual corresponde siempre a determinada fase de desarrollo del modo de trabajo y, por ende, a su fuerza productiva social- revela el secreto más íntimo, el fundamento oculto de toda la estructura social, y por consiguiente también de la forma política que presenta la relación de soberanía y dependencia; en suma, de la forma específica del Estado existente en cada caso" (39).

En la Guerra Civil en Francia, Marx reproduce casi literalmente el análisis hecho en el 18 Brumario sobre la evolución y desarrollo del poder del Estado desde la monarquía absoluta hasta el Segundo Imperio de Luis Bonaparte (40). Refiriéndose a éste, dirá MARX: "El Poder del Estado, que aparentemente flotaba por encima de la sociedad, era, en realidad el mayor escándalo de ella y el auténtico vivero de todas sus corrupciones. Su podredumbre y la podredumbre de la sociedad a la que había sacado a flote, fueron puestas al desnudo por la bayoneta de Prusia, que ardía a su vez en deseos de trasladar la sede suprema de este régimen de París a Berlín" (41). Frente a la máquina estatal del Imperio Marx consideraba que la Comuna "era esencialmente un gobierno de la clase obrera, fruto de la lucha de la clase productora contra la clase apropiadora, la forma política al fin descubierta para llevar a cabo dentro de ella la eman-

cipación económica del trabajo" (42). Pero lo esencial de esta formación política alternativa consistía en la liberación de la esclavitud social, en "la emancipación del trabajo" a través de instituciones realmente democráticas. La policía, los funcionarios y cargos públicos fueron despojados de sus atributos políticos, de su carácter de propiedad privada para convertirse en instrumentos de la Comuna, responsables ante ella y revocables en todo momento (43). El ejército fue sustituido por una Guardia Nacional cuyo principal contingente lo formaban los obreros (44). Todas estas medidas tendientes a sacudir el yugo del Estado sobre la sociedad, a devolver a las instituciones estatales sus nervios sociales, podían resumirse en el principio general de la democracia entendida en el sentido del Marx de la Kritik: "La gran medida social de la Comuna -dice MARX- fue su propia existencia, su labor. Sus medidas concretas no podían menos de expresar la línea de conducta de un gobierno del pueblo por el pueblo" (45).

En la Crítica del Programa de Gotha, Marx vuelve a insistir sobre la relación de dependencia del Estado con respecto a la base social. "Sin embargo -dice- los distintos Estados de los distintos países civilizados, pese a la abigarrada diversidad de sus formas, tienen de común el que todos ellos se asientan sobre las bases de la moderna sociedad burguesa, aunque ésta se halle en unos sitios más desarrollada que en otros en el sentido capitalista" (46). Y por otra parte la misión que Marx encomienda al obrero en un sentido próximo al señalado en la Guerra Civil en Francia, consiste en recobrar las fases sociales del Estado. "La libertad -dice- consiste en convertir al Estado de órgano que está por encima de la sociedad, en un órgano completamente subordinado a ella" (47).

Vamos a concluir este recorrido por las obras de Marx con

una cita de Engels en la que se resume toda la concepción marxista acerca de la extinción del Estado; dice ENGELS: "La forma de producción capitalista, transformando progresivamente en proletaria a la gran mayoría de la población, crea la fuerza que, bajo pena de muerte, está obligada a realizar esa revolución. Impulsando progresivamente a transformar los grandes medios de producción socializados en propiedad del Estado, indica los medios de realizar semejante revolución. El proletariado se apodera del poder del Estado y transforma, desde luego, los medios de producción en propiedad del Estado. De esta suerte se destruye él mismo como proletariado, suprime todas las diferencias y antagonismos de clase y también al Estado como Estado. La sociedad que se movía en los antagonismos de clase, tenía necesidad del Estado... Desde el momento en que ya no hay una clase social que mantener oprimida... ya no hay que reprimir nada y deja de ser necesario un poder especial de represión, o sea el Estado" (48).

Si hacemos un balance de todas estas citas sobre la política y el Estado, observamos que no hay ni un solo texto en el que se utilicen ambos vocablos en un sentido positivo. El Estado constituye la expresión política de una sociedad burguesa dividida (aunque en determinadas épocas adquiera cierta autonomía con respecto a esa sociedad), y en cuanto tal su existencia es para Marx reflejo de esa división. El Estado es una realidad que desde la óptica marxista es tan indeseable como las relaciones de dominación sobre las que se asienta. Pero dada la primacía ontológica de la sociedad la práctica revolucionaria habrá de dirigirse a la eliminación de los conflictos sociales y así suprimida la causa, el efecto desaparecerá junto con ella. Solo entonces se habría conseguido en sentido marxista una generalidad efectiva y con ella la eliminación de lo polí

tico. Los derechos del hombre solo adquieren su generalidad o universalidad en el Estado o en el discurso referente a él, en el discurso político. Pero como acabamos de ver según Marx la generalidad de lo político es puramente formal, no responde a un contenido efectivo, a una generalidad empírica. En consecuencia la verdad política de los derechos humanos es refutada por la sociedad, su generalidad es una mentira social.

La Génesis de los Derechos Humanos.

A lo largo del epígrafe anterior, hemos podido comprobar como para Marx lo político y el Estado, carecen de consistencia y han de ser entendidos a la luz de la base social sobre la que se construyen. Los derechos humanos en cuanto encuadrados en este ámbito político según Marx, seguirían la regla general de toda realidad política, habrían de ser referidos también a su base social. Los derechos humanos según Marx no pueden concebirse como exigencias racionales, como verdades eternas válidas para todos los tiempos y lugares sino como productos históricos surgidos en una época determinada por unas causas determinadas. Sin embargo la originalidad de Marx no está en descubrir el carácter histórico o no innato de los derechos del hombre pues como él mismo dice frente a Bauer "esto lo habían descubierto los ingleses hace 40 años" (49). Su peculiaridad consiste en ofrecer un modo especial de génesis conforme a su concepción materialista de la Historia. Según esto los derechos humanos serían construcciones ideológico-políticas que surgen históricamente condicionadas por el interés económico de la burguesía.

Para justificar esta afirmación es preciso que nos retrotraigamos al nacimiento histórico de la manufactura como nueva fuerza productiva que entraba en conflicto con las leyes feudales. Para

Marx la manufactura consiste en una extensión de las técnicas del trabajo artesanal: se da cuando un capitalista o burgués reúne bajo un mismo techo a muchos artesanos, les proporciona la materia prima les paga salarios y vende el producto (50). La manufactura según MARX "...lanzó a las diversas naciones al terreno de la competencia, a la lucha comercial, ventilada en forma de guerras, aranceles protectores y prohibiciones, al paso que antes, las naciones, cuando se hallaban en contacto, mantenían entre sí un inofensivo intercambio comercial. A partir de ahora, el comercio adquiere una significación política" (51). En este primer período que comprende desde su surgimiento en el siglo XIII hasta mediados del siglo XVII, la manufactura y el comercio tuvieron un gran auge debido al descubrimiento de América y de la ruta marítima de las Indias Orientales (52). En el segundo período que comprende hasta finales del XVIII, el comercio y la navegación se desarrollaron más rápidamente que la manufactura. Esto unido a la importancia creciente de las colonias como consumidores, favoreció la creación de un mercado mundial en el que pretendían abrirse paso las diferentes naciones. "La competencia entre unas y otras naciones era eliminada dentro de lo posible, por medio de aranceles, prohibiciones y tratados; en última instancia, la lucha de competencia se libraba y decidía por medio de la guerra (principalmente, de la guerra marítima). La nación más poderosa en el mar, Inglaterra, mantenía su supremacía en el comercio y en la manufactura" (53). La concentración del comercio y de la manufactura en Inglaterra, creó un importante mercado mundial para este país e hizo que la demanda de productos manufacturados excediera las posibilidades de las fuerzas productivas lo cual provocó el nacimiento de la gran industria como tercer gran período de la propiedad privada desde la Edad Media (54). Una de las condiciones sobre las que se basa la gran industria, junto a la revolución de la maquinaria y la extensi

sa división del trabajo consiste en la libertad de competencia. Como dice MARX "la gran industria es la libertad práctica de comercio" (55), y "la libertad de competencia en el seno de la misma nación hubo de ser conquistada en todas partes por una revolución: en 1.640 y 1.688 en Inglaterra y en 1.789 en Francia". Es decir que para Marx la revolución de 1.789 y sus instituciones políticas hay que interpretarlas y considerarlas como una condición del desarrollo de la gran industria. Así dirá: "En el curso de la revolución inglesa, como en el curso de la revolución francesa, se trataba en la cuestión de la propiedad, de hacer prevalecer la libre concurrencia y suprimir todas las condiciones feudales de la propiedad, tales como el dominio eminente del señor feudal, las corporaciones, los monopolios etc. que, para la crecida industria de los siglos XVI y XVII, se habían convertido en otras tantas trabas" (56).

Pero el nacimiento de la gran industria es paralelo o simultáneo al irresistible ascenso de la burguesía como clase social y en este sentido dice MARX: "La gran industria ha instaurado el mercado mundial preparado por el descubrimiento de América. El mercado mundial ha dado origen a un desarrollo inconmensurable del comercio, la navegación y las comunicaciones terrestres. A su vez, este desarrollo ha repercutido sobre la expansión de la industria, y en la misma medida en que se expandían la industria, el comercio, la navegación y los ferrocarriles, se desarrolló la burguesía, incrementó sus capitales y relegó a un plano secundario a todas las clases heredadas de la Edad Media" (57). Las relaciones de propiedad feudales fueron hechas saltar en pedazos por la industria y "su lugar fue ocupado por la libre competencia, con la constitución social y política apropiada a ella, con la hegemonía económica y política de la clase burguesa" (58).

La Revolución de 1.789 y las declaraciones de derechos que formuló, tienen que ser interpretadas según Marx como expresiones políticas apropiadas a la libertad de competencia que a su vez es el instrumento para realizar la dominación social de la burguesía. En este sentido dirá: "En 1.789 la cuestión política de los derechos humanos implicaba la cuestión social de la libre competencia" (59). La conexión de la Revolución de 1.789 con el interés de la burguesía, aparece todavía con más claridad en el siguiente párrafo de la Sagrada Familia en el que Marx se enfrenta con la concepción de Bauer. "En la revolución de 1.789 -dice- el interés de la burguesía muy lejos de "malograrse", lo "ganó" todo y obtuvo "el éxito más profundo", por mucho que se disipara el "pathos" y por más que se agostaran las flores de "entusiasmo" con que ese interés enguirnaldó su cuna. Dicho interés fue tan poderoso que se sobrepuso victoriosamente a la pluma de un Marat, a la guillotina de los terroristas y a la espada de Napoleón, así como al crucifijo y a la sangre azul de los Borbones" (60).

A lo largo del estudio de las obras de Marx, hemos visto como la libertad proclamada por las declaraciones de derechos burguesas es traducida por "libertad de competencia" y reconducida al terreno de lo social. Y lo mismo que de la libertad puede decirse de la igualdad y de la propiedad, cuya traducción práctica según vimos en los Grundrisse y en el Capital es una relación de dominación social. Si los revolucionarios de 1.789 otorgan un derecho con carácter general, bajo la forma de derecho humano ello es según Marx porque saben cual va a ser su traducción práctica. Así con respecto al derecho de propiedad, dirá: "...el liberalismo, o sea: los propietarios privados liberales, dieron al comienzo de la Revolución Francesa una apariencia liberal a la propiedad privada al proclamarla como

un derecho humano. Se veían obligados a hacerlo así por su posición como partido revolucionario; se vieron obligados, incluso, a dar a la masa del pueblo campesino de Francia, no sólo el derecho de propiedad, sino también a dejarle que tomase la propiedad real y efectiva, y podían hacerlo así porque ~~con ellos~~ ^{ella} indemne y hasta quedaba asegurado su "cuanto" que era lo que fundamentalmente les importaba" (61). Mientras el interés quede asegurado, mientras la cuantía de la propiedad quede intacta, al burgués no le importa hacer concesiones de carácter general. Pero esta posición ignora por completo que el tema de la propiedad no puede plantearse como lo hace Heinzen por ejemplo bajo la forma de "simples cuestiones de conciencia o de derecho" (62). Para Marx es necesario mostrar el carácter genético de las relaciones de propiedad, no puede hablarse en abstracto de un de recho de propiedad. Sobre el aire al respirar, o sobre el espacio al atravesarlo como lo hacía Lamartine (63). Como dirá MARX en la Miseria de la Filosofía: "Pretender dar una definición de la propie dad como una relación independiente, una categoría aparte, una idea abstracta y eterna, no puede ser más que una ilusión de metafísica o de jurisprudencia" (64). Para Marx es necesario analizar el carácter histórico de las relaciones de propiedad y hacer ver que no se puede identificar la propiedad en general (algo inexistente) con la propiedad burguesa surgida históricamente. Ya vimos en los Manuscritos y en la Ideología Alemana las distintas formas históricas de apropiación que Marx estudia, y que básicamente seguirá en los Grundrisse (65). Estas distinciones responden a ese propósito de mostrar el carácter histórico y por tanto transitorio del modo de apropiación burgués que de esta forma no puede legitimarse eternamente. Como dice MARX en los Grundrisse: "...el origen extraeconómico no quiere decir más que la génesis histórica de la economía burguesa, de las formas de producción, que son expresadas teórica o idealmente

por las categorías de la economía política. Que la historia preburguesa, y cada fase de la misma, tiene también su economía y una base económica de su movimiento, es au fond la mera tautología de afirmar que la vida de los hombres ha descansado desde siempre, de una manera o de otra, en la producción, en la producción social, cuyas relaciones nosotros llamamos precisamente relaciones económicas" (66).

Según lo expuesto, resultaría demostrado según Marx que los derechos humanos en cuanto formulaciones de los revolucionarios de 1.789, tienen su origen en el interés de la burguesía por mantener las condiciones favorables de la producción social. Y ello no sólo se realizaría en aquellos derechos humanos en que la relación genética puede presentarse más palpable como en el caso del derecho de propiedad, sino en otros de contenido menos económico. Así Marx llegaría a decir que "Las ideas de la libertad de conciencia y de religión sólo expresaban la hegemonía de la libre competencia en el terreno del saber" (67).

Es cierto según Marx, que esa relación genética, es más difícil de descubrir en los primeros tiempos de la revolución en que la burguesía gozaba de una significación emancipadora general frente a la nobleza y al clero (68). Pero a medida que la burguesía va consolidando su dominación y se pone de manifiesto el carácter inequívocamente burgués de los principios revolucionarios se confirma aquella relación genética. En este sentido dice MARX: "...en 1.830, la burguesía liberal realizó los deseos que la animaban en 1.789, con la única diferencia de que su ilustración política se había consumado, de que ya no veía en el estado representativo constitucional el ideal del estado, ni creía luchar por la salvación del mundo y por finalidades humanas de carácter general, sino que por el contrario,

había reconocido en ese estado la expresión oficial de su propio y exclusivo poder y el reconocimiento político de su propio interés particular" (69). Los derechos humanos podrían ser reconocidos precisamente como una expresión política del interés particular de la burguesía y si se presentan como expresivos de un interés general, como ideas abstractas, ello sólo puede obedecer a una ignorancia de la base económica sobre la que se construyen, o como dice Marx en otro contexto "a una limitación de horizontes verdaderamente extraordinaria" (70). Marx pretende desvelar desde sus orígenes esta aparente "inocencia virginal de la sociedad capitalista con sus antagonismos todavía en germen, con sus engaños todavía encubiertos, con sus prostituidas relaciones todavía sin desnudar" (71). El "todavía" nos sitúa ante un momento histórico en que sólo existen realidades en germen cuyo verdadero significado vendrá dado por un desarrollo posterior. Si en algún momento histórico pudo existir la ilusión de que los derechos humanos eran los derechos generales de toda la sociedad, fue porque todavía no habían sido desarrollados en la práctica. En el momento en que los derechos humanos dejan de existir tan sólo en la teoría, se pone de manifiesto -según MARX- su relación de servicio con respecto a los intereses de la burguesía y con ello su origen resulta fácilmente determinable.

La Función de los Derechos Humanos.

La funcionalidad de los derechos humanos está en profunda relación con su génesis. Si los derechos humanos han sido considerados por Marx como un producto surgido del interés de la burguesía, es lógico que su función se presente acorde con aquél interés. En este sentido hemos tenido ocasión de ver en numerosas ocasiones como para Marx los derechos humanos son instrumentos al servicio de la burguesía. La libertad en su concreción práctica es la libertad del

capital; la igualdad se trastoca en lo que Marx llama primer derecho humano del capital que consiste en "la igualdad de explotación de la fuerza de trabajo" (72); la propiedad puede ser concedida como derecho humano porque el que lo otorga está seguro de la cuantía en que se concreta su derecho (73).

Por otra parte, junto al carácter directamente instrumental de los derechos humanos al servicio de la burguesía, puede plantearse el tema de su función con respecto a otras clases, individuos o agentes sociales no burgueses. Ello es una consecuencia de la formulación general bajo la que se presentan los derechos humanos. Estos son los derechos generales, universales que todo individuo por el hecho de serlo, sea cual sea su condición puede reclamar pero ¿qué ocurre si lo hace? Para Marx la respuesta no parece dudosa: la concesión o la reclamación de los derechos del hombre deja intacta la realidad profana sobre la que se proclaman tales derechos. En otras palabras las argumentaciones o razonamientos políticos que apelan a los derechos humanos como medio de transformar una realidad social, o las relaciones burguesas de dominación, son inútiles o estériles. En este sentido son numerosas las ocasiones en que Marx se refiere a los derechos humanos en tono despectivo como "piadosos deseos", "tópicos liberales", "fraseología apologética". La forma general en que se presentan está ocultando su aplicación particularista en beneficio de la burguesía. Pero es que una aplicación práctica que beneficiase a todos sería imposible según Marx dentro del modo de producción burgués. "El burgués -dice MARX- se comporta ante las instituciones de su régimen como el judío ante la Ley: la burla siempre que puede, en todos y cada uno de los casos concretos, pero quiere que los demás se atengan a ella y la respeten. Si todos los burgueses, en masa y al mismo tiempo, burlasen las instituciones de

la burguesía dejarían de ser burgueses..." (74). Los derechos humanos, en cuanto ley general son burlados por la burguesía que los aplica en su exclusivo beneficio pero al propio tiempo necesita eliminar su mala conciencia confesando que lo hace por motivos humanos. Lo característico del burgués consiste precisamente en ese guardar las apariencias, o respetar las formas y por eso dice Marx que si los burgueses violasen en masa todas las apariencias dejarían de ser burgueses. Así, con respecto a los derechos humanos podría decirse lo mismo que con respecto a la familia, que: "A su sucia existencia corresponde el concepto sagrado que prevalece en los tópicos de los discursos oficiales y en la hipocresía general" (75). Marx predica la desconfianza hacia todo tipo de discurso oficial o que acepte los tópicos de los discursos oficiales relativos a la libertad, igualdad, seguridad, fraternidad, derechos... Todas esas expresiones no serían más que pura fraseología, una forma tergiversada bajo la que el burgués proclama sus intereses propios y específicos como intereses generales (76). Una prueba de ello la encontramos en la Constitución francesa de 1.848. En ella las libertades como la libertad personal, de prensa, de palabra, de asociación, de reunión, enseñanza, culto, etc., son reconocidas oficialmente aunque subrepticamente se introducen comentarios y leyes orgánicas que hacen imposible su utilización en contra de la burguesía (77). Así sucedió en concreto con la libertad de asociación la cual fue suprimida de hecho mediante la ley Faucher de 21 de marzo de 1.849 que establecía la prohibición de los clubs. Comentando este atentado contra el derecho de asociación dice MARX: "Lo que ante todo tenía que constituir la Constitución era la dominación de la burguesía. Por tanto, era evidente que la Constitución sólo podía entender por derecho de asociación el de aquellas asociaciones que se armonizasen con la dominación de la burguesía, es decir con el orden burgués. Si por decoro teórico, se expresaba

en términos generales, ¿no estaban allí el gobierno y la Asamblea Nacional para interpretarla y aplicarla a los casos particulares?" (78). Lo mismo podría decirse del resto de las libertades de las cuales la burguesía solo quiere conservar la apariencia. "Cada artículo de la Constitución -dice MARX- contiene, en efecto su propia antitesis, su propia cámara alta y su propia cámara baja. En la frase general la libertad; en el comentario adicional, la anulación de la libertad. Por tanto, mientras se respetase el nombre de la libertad, y sólo se impidiese su aplicación real y efectiva -por la vía legal se entiende-, la existencia constitucional de la libertad permanecería íntegra, intacta, por mucho que su existencia real fuera reducida a cero" (79). En consecuencia, para Marx toda utilización de la fraseología burguesa con fines no burgueses sería inútil y dejaría inalterada la "sucia existencia", la base social, el desarrollo práctico al que están abocados casi necesariamente (por su origen) aquellos principios.

A continuación vamos a analizar dos ejemplos históricos citados por Marx en los que se muestra con claridad la falta de utilidad práctica de los derechos humanos en aquellos casos en que no se apoyan sobre un poder social previamente constituido. En una carta a Ruge de Mayo de 1.843, Marx expresa la idea de que en la Alemania del Rey Federico Guillermo IV, la apelación a los derechos humanos era inútil para derrocar al Estado o siquiera para hacerlo más humano. Por un lado estaba el rey "enamorado de un gran pasado lleno de curas, caballeros y siervos" por otro lado los idealistas "que no quieren sino las consecuencias de la Revolución francesa, o sea en última instancia como siempre la república y el orden de la humanidad libre en vez del de las cosas muertas" (80). Y este conflicto se resolvió por un golpe de fuerza del rey: "...lo que vino -dice

MARX, fue una nueva edición de la vieja proscripción de todos los de seos y pensamientos del hombre sobre derechos y deberes humanos, es decir: la vuelta al rancio y anquilosado Estado de lacayos, en que el esclavo sirve en silencio y el dueño de la tierra y de la gente no hace más que dominar en el mayor silencio posible gracias a una servidumbre bien adiestrada, obediente y silenciosa" (81). Y conclu ye MARX: "Tal ha sido el fallido intento de acabar desde dentro con el Estado del filisteo. Lo que de él ha salido en limpio es la evi dencia ante todo el mundo de que el despotismo necesita la brutalidad y le es imposible ser humano" (82). Tenemos aquí al joven Marx expresando en estilo indirecto buena parte de su experiencia política. Aún estaba reciente la prohibición de la Gaceta Renana y tras ella la desconfianza en el poder de las meras palabras, de las exigen cias racionales. Marx también había luchado por un Estado humano y racional y había reivindicado desde dentro del Estado, los derechos humanos y las libertades democráticas; ahora parece considerar tales reivindicaciones como un intento fallido y ve la necesidad de combatir al Estado desde fuera uniendo su cabeza pensante al corazón de la humanidad doliente utilizando mazas en lugar de alfileres (83).

Otro de los ejemplos en los que podría hablarse de una relativa afuncionalidad de los derechos humanos lo tendríamos en la ac titud tomada por el partido de la Montaña o socialdemócrata con posterioridad a la Revolución de 1.848 en Francia. Esta nueva Montaña estaba constituida por una coalición de proletarios y elementos pequeño burgueses. Su programa según Marx podría sintetizarse del siguien te modo: "A las reivindicaciones sociales del proletariado se les li mó la punta revolucionaria y se les dió un giro democrático; a las exigencias democráticas de la pequeña burguesía se las despojó de la forma meramente política y se afiló su punta socialista" (84). El

carácter peculiar de la socialdemocracia consiste según Marx en exi gir instituciones democrático-republicanas no para abolir los dos extremos capital y trabajo asalariado sino para atenuar su antagonismo; su bandera política es la defensa de los "eternos derechos humanos" "como todo partido llamado popular -dice MARX- lo viene haciendo más o menos desde hace siglo y medio" (85). La práctica política adecuada a este programa consistía en el empleo casi exclusivo de la vía parlamentaria, lo cual está acorde con los fines de la pequeña burguesía que consistían en esencia en "romper el poder de la burguesía sin desatar al proletariado o sin dejarle aparecer más que en perspectiva; así se habría utilizado al proletariado sin que éste fuese peligroso" (86).

Pero para Marx el programa y los medios del partido social demócrata, adolecían del defecto fundamental de la creencia en el poder de las frases y de las palabras, y en la ignorancia de la base social sobre la que se sustentaba. La socialdemocracia pretendía la transformación de la sociedad dentro del marco de la pequeña burguesía, creía que las condiciones particulares de su emancipación eran las condiciones generales de emancipación de la sociedad y el único medio de evitar la lucha de clases (87). Esta creencia se apoyaba según Marx en el hecho de que la pequeña burguesía es una clase in termedia en la que los intereses de dos clases se embotan el uno contra el otro y por eso se cree estar por encima del antagonismo de clases en general (88). De esta forma los demócratas piensan que "lo que ellos representan es el derecho del pueblo; lo que les interesa es el interés del pueblo. Por eso, cuando se prepara una lucha, no necesitan examinar los intereses y las posiciones de las distintas clases. No necesitan ponderar con demasiada escrupulosidad sus proprios medios. No tienen más que dar la señal, para que el pueblo,

con todos sus recursos inagotables caiga sobre los opresores. Y si al poner en práctica la cosa, sus intereses resultan no interesar y su poder ser impotencia, la culpa la tienen los sofistas perniciosos que escinden al pueblo indivisible en varios campos enemigos, o el ejército, demasiado embrutecido y cegado para ver en los fines puros de la democracia lo mejor para él..." (89). Esta actitud del partido de la Montaña muestra a las claras según Marx, el escaso poder transformador que tienen los fines puros de la democracia o los "eternos derechos humanos" en cuanto principios abstractos separados de los intereses reales en juego.

Analizando el fracaso de la manifestación convocada por la Montaña el 13 de Junio de 1.849 con motivo del bombardeo de Roma que infringía el artículo V de la Constitución el cual prohibía a la República Francesa emplear sus fuerzas contra las libertades de otro pueblo, Marx hace notar como la infracción de un artículo constitucional abstracto no podía ofrecer el interés necesario para aglutinar a las fuerzas sociales revolucionarias (90). Marx resalta la ingenuidad de la "proclama al pueblo" hecha por la Montaña que declaraba al presidente, a los ministros y a la mayoría de la Asamblea Legislativa "fuera de la Constitución". Su consigna de "Viva la Constitución" podría traducirse lisa y llanamente según MARX por "Abajo la revolución" (91). Las amenazas revolucionarias de los pequeños burgueses y de sus representantes democráticos no son según Marx más que intentos de intimidar al adversario y en ningún modo responden a un propósito serio..." Cuando se han comprometido ya lo bastante para verse obligados a ejecutar sus amenazas, lo hacen de un modo equívoco, evitando sobre todo los medios que llevan al fin propuesto y buscan ávidamente pretextos de derrota" (92). "Si la Montaña -dice MARX- quería vencer en el parlamento, no debió llamar

a las armas. Y si llamaba a las armas en el parlamento no debía comportarse en la calle parlamentariamente" (93). A esta incongruencia entre las frases, los programas y los fines propuestos con los medios empleados, es a la que habría que atribuir según Marx la inoperancia revolucionaria de la Montaña. Sin embargo ésta, carente de todo tipo de autocrítica ante sus fracasos podría argumentar después de producirse éstos que "si la fuerza y el éxito no habían estado nunca de su lado, ellos habían estado siempre al lado del Derecho eterno y de todas las demás verdades eternas" (94).

Se desprende de lo dicho anteriormente que en los labios de la socialdemocracia las expresiones de derechos humanos, derecho eterno y demás verdades eternas suenan con las mismas pretensiones que las trompetas de Josué ante las murallas de Jericó. Marx no comparte la fe de los demócratas en que el milagro se repita; para él son vanos los intentos de derribar las murallas del despotismo burgués por el mero sonido de aquellas grandilocuentes expresiones (95).

No queremos concluir este apartado sin hacer constar que las afirmaciones que acabamos de hacer acerca de la ineficacia de los derechos humanos como instrumento para el cambio social, no han de ser entendidas de un modo absoluto. Para Marx los derechos reconocidos en la Constitución francesa de 1.848 eran susceptibles de una utilización revolucionaria por el proletariado en cuanto que sus definiciones políticas se acomodaban más a la existencia social de este último. Así dice Marx que la Constitución "mediante el sufragio universal, otorga la posesión del Poder político a las clases cuya esclavitud social viene a eternizar: al proletariado, a los campesinos, a los pequeños burgueses. Ya la clase cuyo viejo Poder social sanciona, a la burguesía, la priva de las garantías políticas de este

Poder" (96). En realidad para Marx todas las condiciones y derechos democráticos como el sufragio universal, el derecho de asociación, y reunión, etc., son un factor para la victoria de las clases mayoritarias pero esclavizadas, y "ponen en peligro los fundamentos mismos de la sociedad burguesa" (97). Como ha indicado CLAUDIN, refiriéndose a las revoluciones de 1848 puede decirse que "la necesidad de de mocracia y la consiguiente lucha por alcanzarla son para Marx y Engels factores objetivos, orgánicamente integrantes de la revolución proletaria, indisociables del otro gran factor objetivo: la necesidad de mejores condiciones materiales de existencia y la lucha por obtenerlas transformando el régimen social. Es más, el conjunto de sus escritos en este período y de su acción práctica muestra que, desde su punto de vista, la lucha por la democracia es la expresión política por excelencia de la revolución proletaria" (98).

Nos limitamos aquí a señalar esta ambigüedad de Marx que por un lado niega la función práctica de los derechos humanos y por otro parece reivindicarlos (en cuanto derechos democráticos) para el proletariado, y nos remitimos a lo que diremos posteriormente sobre el significado de esta ambigüedad.

Crítica de los elementos informativos.

Al estudiar el concepto de ideología en Marx vimos como toda ideología en cuanto pensamiento práctico que contenía implícitas determinadas órdenes, se apoyaba sobre unos elementos informativos o pretendidamente informativos que se revestían del prestigio de lo científico, e inevitablemente habían de considerarse como datos de tipo normativo. En la concepción de los derechos humanos tal y como Marx la considera, se incluyen varios componentes informativos que esencialmente pueden resumirse en el calificativo de naturales o in-

natos con el que son presentados. Los derechos humanos en cuanto ideología se apoyan también según Marx en una determinada concepción de lo natural y de la naturaleza humana la cual a su vez puede ser tachada de ideológica. Por otra parte, según hemos tenido ocasión de ver a lo largo de sus obras la concepción de los derechos humanos se presenta en Marx en profunda relación con los postulados y las leyes de la economía política a las que pretende quitar su aureola de eternidad. El común denominador de ambos elementos informativos está, como hemos dicho, en la acentuación de su carácter natural y en el olvido de su determinación histórica. Veamos con mayor detalle el desarrollo de estas críticas:

a) Crítica del carácter normativo de la naturaleza:

Podría hablarse del carácter normativo de la naturaleza en un doble sentido:

1) - Si se considera la naturaleza como objeto, algo exterior y autónomo con respecto al mundo del hombre en el que rigen determinadas legalidades que se presentan como modélicas para la construcción del mundo social.

2) - Si lo modélico no es el objeto exterior naturaleza, sino la relación hombre-naturaleza en una situación presocial a la que se da el nombre de estado de naturaleza. Las características de este estado definirían la verdadera y auténtica naturaleza del hombre cuyos atributos eternos se habrían de conservar en el estado social.

El primer sentido lo encontramos expuesto en un artículo de los "Anales Renanos" órgano de expresión de la filosofía del "verdadero" socialismo. Para el articulista (Rudolph Matthäi), el hombre puede alcanzar su dicha, que es su meta final, si sigue el ejemplo que

le brinda la contemplación de la naturaleza. En ésta todo es armonía orden y belleza: Coloridas flores ... altos y orgullosos robles... las aves de los bosques... el alegre tropel de los potros... Estos animales no conocen ni apetecen otra dicha sino aquella que para ellos reside en la exteriorización y en el disfrute de su vida. Igual ocurre en el mundo inanimado, "Cuando cae la noche, la mirada de mis ojos encuentra una muchedumbre innumerable de mundos que giran en el espacio infinito, obedeciendo a leyes eternas. Y en estas rotaciones veo una unidad de vida, de movimiento y de dicha" (99).

Parafraseando irónicamente estas expresiones Marx señala como el hombre podía ver también en la naturaleza la más grande competencia entre plantas y animales, como los altos robles roban los medios de sustento a los pequeños arbustos, como los potros devoran el césped de las praderas, cómo los astros están organizados feudalmente en una férrea jerarquía de señores y vasallos, etc. (100). El verdadero "socialista parte de la idea de que en la naturaleza no existe conflicto entre vida y dicha y que en el hombre en cuanto cuerpo natural tampoco tiene razón de ser este conflicto. Pero esta afirmación parte según Marx de una falsificación de la naturaleza de la que no puede extraerse ningún principio normativo. "Naturalmente -dice MARX- una vez que se ha atribuido por debajo de cuerda a la naturaleza por medio de las manifestaciones de la conciencia, el intercambio de ideas de un piadoso deseo acerca de las relaciones humanas, se comprende de suyo que la conciencia no es más que el espejo en el que se contempla la naturaleza misma" (101). Tal modo de proceder se desvela pues como una inversión de los términos reales. Lo que está actuando como fuente normativa para las relaciones humanas no son -según MARX- las leyes eternas e inmutables de la naturaleza sino los piadosos deseos de la conciencia que pretenden adornar

se con el atributo de la eternidad.

En lo que respecta al segundo punto, Marx se niega a admitir también el carácter normativo del llamado estado de naturaleza, sencillamente porque éste es una pura abstracción. Para Marx no puede hablarse con propiedad ni del "hombre" ni de la "naturaleza". No existe el "hombre" sino los "hombres históricos reales", no existe la naturaleza en cuanto mundo sensible constante y eternamente igual a sí mismo, sino el producto histórico, el resultado de la industria del hombre sobre el mundo sensible (102). No puede hablarse según Marx de la antitesis entre naturaleza e historia pues el hombre tiene siempre ante sí una naturaleza histórica y una historia natural (103). Frente a Feuerbach, que consideraba la naturaleza como independiente de la historia humana; Marx afirma que esta naturaleza anterior a la historia "no existe ya hoy fuera de unas cuantas islas coralíferas australianas de reciente formación" (104).

Si está clara la relación dialéctica en la que para Marx se encuentran el hombre y la naturaleza, no lo está tanto la interpretación que ha de darse a esta relación. Algunos autores insisten en la mediación social que disuelve la naturaleza en las formas sociales de su apropiación, así IVES CALVEZ, dice: "La naturaleza sin el hombre no tiene sentido, no tiene movimiento, es caos, materia indiferenciada e indiferente y, por lo tanto, finalmente, nada" (105), y en el mismo sentido podríamos citar a Lefebvre y a Luckács. Sin embargo para SCHMIDT el materialismo de Marx no niega a la materia toda legalidad y movimiento propio. "El movimiento dialéctico que ocurre entre hombre y naturaleza en la producción, no excluye en el caso del materialismo, como tampoco en Hegel, las leyes naturales, sino que las incluye" (106). La naturaleza para Marx sería entonces

tanto un momento de la praxis humana como la totalidad de lo que existe y en este sentido, puede decir SCHMIDT que "tanto es cierto que - toda naturaleza está mediada socialmente, como también lo es, inversamente, que la sociedad está mediada naturalmente como parte constitutiva de la realidad total" (107). La naturaleza en cuanto totalidad que incluye al hombre y el material a trabajar no puede nunca ser incorporada al sujeto; puede hacerlo en el hombre pero no en el material que siempre aparecerá como algo externo y extraño al sujeto hombre. Desde esta perspectiva parece más acorde con la postura materialista de Marx la posición de Schmidt que afirma: "En esto se expresa el signo distinto esencial entre dialéctica idealista y materialista: en Marx no se llega a una plena reconciliación de sujeto y objeto ni siquiera en el caso de un mundo verdaderamente humanizado" (108).

Ya se sostenga una u otra interpretación, la relación dialéctica hombre-naturaleza propugnada por Marx, hace insostenible desde su punto de vista la ingenua idea de una inmediatez de la vida natural, la existencia de un hombre "in puris naturalibus" de cuyo concepto se extraigan verdades eternas (109). Marx critica a todos los profetas del siglo XVIII constructores de Robinsonadas que consideraban al sujeto independiente por naturaleza como un ideal. Este individuo aislado e independiente -dice MARX refiriéndose a aquellos ideólogos entre los que cita a Rousseau- "Se les presenta no como un resultado histórico, sino como punto de partida de la historia. Ya que, en cuanto individuo conforme a la naturaleza o mejor dicho, en cuanto individuo conforme a su representación de la naturaleza humana, dicho individuo no se les presentaba en cuanto individuo que surge históricamente, sino en cuanto individuo puesto por la naturaleza" (110). Ese individuo natural que se trata de imponer como un ideal de las

relaciones sociales se revela para Marx como una vulgar "representación" ahistórica de los ideólogos del siglo XVIII. Para Marx el individuo humano es totalmente penetrado por la historia hasta en sus necesidades más elementales, y así dice: "El hambre es hambre, pero el hambre que es saciada con carne guisada comida con cuchillo y tenedor es un hambre diferente de aquélla que es saciada devorando carne cruda con la ayuda de las manos, las uñas y los dientes" (111). Marx admite la existencia de una naturaleza humana, (112), pero hay que entenderla no como una suma de atributos abstractos inherentes al individuo sino como un conjunto de necesidades e impulsos determinados por el grado de desarrollo histórico. La esencia del hombre viene definida en Marx por relación a una determinada sociedad situada en unas coordenadas espacio-temporales muy concretas. En este sentido dirá en la 6ª Tesis sobre Fenerbach que "la esencia humana no es algo abstracto e inmanente al individuo. Es en su realidad el conjunto de las relaciones sociales" (113).

Para ADAM SCHAFF la concepción marxista de la personalidad en cuanto definición específica del ser humano podría caracterizarse por las siguientes notas:

1ª) - La personalidad del individuo está formada socialmente, posee un carácter social.

2ª) - La persona humana es históricamente variable ya que son variables las condiciones que la forman. No es una existencia espiritual o autónoma respecto al mundo material sino un producto social.

3ª) - La personalidad del hombre no está dada sino que de viene. No es el producto de fuerzas sobrehumanas sino el producto de la autocreación del hombre.

4a) - La personalidad humana aunque determinada socialmente en cuanto estructura total es única y en este sentido es individual (114).

Esta concepción marxista de la personalidad se opone por tanto a la personalidad cristiana en cuanto existencia espiritual y autónoma, investida axiológicamente de una dignidad y unos derechos inalienables e imprescriptibles. DELLA VOLPE ha subrayado también el carácter irreconciliable de la oposición entre la persona histórica y social de Marx y el apriorismo de la personalidad cristiana. Para él no existen sustanciales diferencias entre el concepto cristiano de la personalidad y el empleado por los teóricos liberales e individualistas del estado de naturaleza para fundamentar los derechos inalienables del individuo. En este sentido dice "...el concepto tradicional, democrático-liberal de la personalidad y libertad humana se reduce al concepto de persona originaria o "cristiana" (en su formulación fundamental roussoniana)" (115).

En consecuencia puede afirmarse que la crítica de Marx a la teoría del estado de naturaleza y a su correspondiente concepción de la persona, quita a los derechos humanos su principal fundamento. Los derechos humanos no pueden según él ser calificados de naturales e innatos, pues se ha desvelado cómo la naturaleza en que pretenden apoyarse no puede ser aislada en su inmediatez, ni ser investida de un carácter normativo o axiológico. En este último caso estaríamos en presencia según Marx de una transferencia de los piadosos deseos o representaciones del ideólogo al concepto de naturaleza.

b) - Crítica del carácter natural de las leyes de la Economía Política.

En íntima relación con lo que acabamos de decir, está la crítica que hace Marx de las leyes de la Economía Política que intentan presentarse también bajo la forma de leyes naturales y eternas. Ya vimos como Marx pone en relación muchas veces la concepción de los derechos humanos con determinadas leyes de la Economía Política tales como el principio de la libre competencia, el de la igualdad de los sujetos que cambian, legitimación de la propiedad en el trabajo individual o acumulado, postulado del carácter social de la búsqueda del interés individual etc. No cabe duda que el ropaje científico bajo el que se presentan estas leyes y postulados, otorga mayor credibilidad a los principios políticos correlativos. Por esta razón Marx acomete la tarea fundamental de criticar la Economía Política en su pretensión de científicidad y en su función legitimadora de determinadas prácticas políticas.

Ya desde los Manuscritos pone Marx de relieve los presupuestos no demostrados de las categorías de la Economía Política que se conciben acriticamente como resultado de un desarrollo necesario. "La Economía Política -dice- parte del hecho de la propiedad privada pero no lo explica. Capta el proceso material de la propiedad privada, que ésta recorre en la realidad, con fórmulas abstractas y generales a las que luego presta valor de ley. No comprende estas leyes es decir no prueba como proceden de la esencia de la propiedad privada" (116). Marx critica el recurso a un estado de naturaleza económico como intento de explicación última de los fenómenos actuales y así dice: "No nos coloquemos como el economista cuando quiere explicar algo, en una imaginaria situación primitiva. Tal situación primitiva no explica nada, simplemente traslada la cuestión a una lejanía nebulosa y grisácea. Supone como hecho lo que debería deducir..." (117). En esta misma línea se mueven los reproches que Marx dirige

a Proudhon. En la Miseria de la Filosofía establece una relación de correspondencia entre las categorías de la Economía Política y el modo de producción burgués. "Las categorías económicas -dice- no constituyen más que expresiones teóricas, abstracciones de las relaciones sociales de producción", y concluye más adelante: "Así, estas ideas, estas categorías resultan tan poco eternas como las relaciones que expresan. Son productos históricos y transitorios" (118).

A Marx le interesa subrayar este carácter histórico y transitorio de la Economía Política a fin de negar validez a su intento de valorar sus categorías como naturales frente al carácter artificial que tendrían otras instituciones anteriores como las feudales (119). En este sentido dice: "Al decir que las relaciones actuales -las relaciones de la producción burguesa- son naturales, los economistas dan a entender que éstas constituyen las relaciones mediante las cuales se crea la riqueza y se desarrollan las fuerzas productivas conforme a las leyes de la naturaleza. Así pues, estas relaciones son ellas mismas leyes naturales independientes de la influencia del tiempo. Son leyes eternas que deben regir siempre la sociedad. Por tanto ha existido la historia pero ya no la hay. Existió la historia, puesto que existieron instituciones feudales, y en estas instituciones feudales se hallan relaciones de producción completamente diferentes de las de la sociedad burguesa, las cuales quieren los economistas hacer pasar por naturales y, por tanto, eternas" (120). En este párrafo que dirige sus críticas al ideologismo económico proudhoniano, tenemos en esencia la crítica del método de la Economía Política clásica que va a desarrollarse en los Grundrisse y en El Capital. En esta última obra Marx recoge literalmente el párrafo transcrito de la Miseria de la Filosofía y vuelve a reprochar a la Economía Política el que "...trata las formas preburguesas del organismo social de producción más o menos como los padres de la Iglesia tratan a las religiones pre

cristianas" es decir considerando que "Toda religión que no sea la suya es un invento humano, mientras que su propia religión es una revelación divina" (121). El procedimiento metodológico mediante el cual la Economía Política, clásica puede realizar tales afirmaciones consiste en presentar las leyes económicas como leyes abstractas que prescinden de las diferencias históricas. Así ocurre por ejemplo con la categoría de producción. Insistiendo en las determinaciones comunes de toda producción, como por ejemplo en el hecho de que el sujeto la humanidad y el objeto la naturaleza son siempre los mismos, la Economía Política olvida las diferencias esenciales que distinguen a una producción de otra. "En este olvido -dice MARX- reside, por ejemplo toda la sabiduría de los modernos economistas que demuestran la eternidad y armonía de las relaciones sociales existentes" (122). Pero al hacerlo así se introducen subrepticamente según Marx "relaciones burguesas como si se ~~tratase~~ de leyes naturales incontestables de la sociedad in abstracto" (123). Para Marx el método de la Economía ha de consistir primeramente en el estudio de la sociedad burguesa en cuanto "organización histórica de la producción más desarrollada y compleja". En ella encontramos la clave para la comprensión de la sociedad y la economía más antigua, así como en la anatomía del hombre está la clave de la anatomía del mono. Pero esto no supone según Marx actuar de la misma forma que los economistas "que cancelan todas las diferencias históricas y ven en todas las formas de sociedad la forma burguesa" (124).

Las anteriores afirmaciones que se refieren a la categoría de producción serían aplicables según Marx al conjunto de las categorías de la Economía Política. Así el capital que los economistas burgueses consideran como una forma de producción eterna y natural es de hecho una forma histórica al igual que las leyes que de él se derivan (125). Todo el sistema de apropiación correspondiente a esa

forma de producción tiene unos caracteres históricos; el derecho de propiedad no puede concebirse ya como una relación abstracta y eterna del hombre con las cosas, sino que "El derecho de propiedad se transforma, por una parte en el derecho a apropiarse el trabajo ajeno y, por otra, en la obligación de respetar el producto del propio trabajo y el mismo trabajo como valores pertenecientes a otro" (126). A su vez las relaciones de intercambio basadas en ese sistema de apropiación no pueden considerarse regidas como lo hace la Economía por las leyes de libertad e igualdad (127). La libertad de competencia por ejemplo presentada como libertad de los individuos, como una necesidad externa no es más que la libertad del capital y una necesidad interna del mismo (128). La igualdad de los sujetos que cambian es asimismo una abstracción que prescinde de las diferencias concretas históricas de esos individuos, del mismo modo que las leyes de la gravedad, prescinden de las diferencias naturales de los cuerpos y sólo los contemplan en tanto que pesados (129). Lo mismo cabría decir de la forma natural bajo la que se presenta la mercancía (130); o del postulado que afirma que al perseguir su interés privado el individuo sirve al interés general ignorando que "el mismo interés privado es ya un interés socialmente determinado, y sólo puede ser alcanzado dentro de las condiciones impuestas por la sociedad y con los medios por ella provistos" (131).

Para Marx es importante subrayar la significación histórica de esta manera de ver las cosas de la Economía Política (132), pues ello lleva aparejadas no solo consecuencias "científicas" sino también consecuencias políticas. Ya vimos como para Marx la democracia se engañaba con la apariencia de libertad e igualdad con la que los individuos actuaban en sus relaciones económicas (133). La democracia política en este sentido vendría dada por la aceptación como

elemento informativo de un error de naturaleza económica cual sería la afirmación de la igualdad y libertad de los sujetos económicos.

Pero además el carácter eterno y natural que la Economía Política trata de otorgar a las instituciones de la sociedad burguesa comporta la consecuencia de legitimar y perpetuar esa misma sociedad. Frente a esto, la afirmación del carácter transitorio de las categorías de la Economía Política, apunta a la superación de la sociedad burguesa y a la instauración de un nuevo tipo de sociedad. En este sentido dice MARX: "Si las fases preburguesas se presentan por una parte como fases meramente históricas, es decir como presupuestos superados, también las condiciones actuales de la producción se ponen como condiciones que se superan a sí mismas y que se presentan, por lo tanto, como presupuestos históricos para una nueva forma de sociedad" (134).

La Razón Política.

Hemos señalado al principio de este Capítulo como los derechos humanos los contemplábamos bajo su condición de pensamiento práctico, es decir formando parte de un discurso político, orientado hacia determinadas prácticas políticas. Después, al tratar de fijar las características del ámbito de lo político vimos cómo éste en Marx se fijaba por su referencia al Estado como esfera autónoma y por su abstracción de lo social. El discurso político sería por tanto siguiendo el esquema marxista el discurso concerniente a ese ámbito estructural considerado en su pura autonomía. Sería el efectuado por los sujetos políticos sensu estricto, es decir por los gobernantes, legisladores, representantes del pueblo, funcionarios, etc. en cuanto tales, o bien el dirigido a éstos por los individuos privados siempre que hiciese referencia al sistema del interés general o al Estado.

Tal discurso en su genuina manifestación, en cuanto presupone la autonomía de una esfera ignorando su dependencia e interrelación con las otras esferas, puede ser calificado de ideológico en sentido marxista. Así podemos hacerlo con respecto a todo razonamiento referente a los derechos humanos por cuanto constituye una especie de razonamiento político que ignora su génesis, los límites de su función y los elementos informativos presupuestos en su concepto.

Dichos defectos permitirían concluir según MARX que el discurso político en general o el referente a los derechos humanos en particular no es un discurso racional, o bien goza solo de una apariencia de racionalidad. Como señala Marx en una carta a Ruge "La razón ha existido siempre pero no siempre en forma racional... el Estado político... encierra en todas sus formas modernas las exigencias de la razón. Y no se queda ahí. Supone en todo la razón como realizada" (135). De aquí podemos deducir que la razón en su aspecto político se concreta bien en exigencias, o bien en justificaciones de lo existente. Pero ambas funciones vienen determinadas por su componente voluntarista más que racional. Esa voluntad de exigir o reconciliar no puede eliminar la ruptura entre la definición ideal del Estado y sus presupuestos reales, o sea la sociedad. Pero la razón política al permanecer aislada en su esfera es ciega y sorda para lo social.

"El principio de la política -dice MARX- es la voluntad. Cuanto más parcial, o sea cuanto más perfecta es la razón política, tanto más cree en la omnipotencia de la voluntad, tanto mayor es su ceguera frente a los límites naturales y mentales de la voluntad, tanto más incapaz es por tanto de descubrir la fuente de las dolencias sociales" (136). La razón política es irracional o parcialmente ra-

cional porque no parte del punto de vista de la totalidad, de la interrelación de ámbitos y estructuras sino de un sector concreto. En este sentido dice MARX: "La razón política es precisamente política porque piensa sin salirse de los límites de la política" (137).

Este principio establecido por Marx con carácter general puede ser ilustrado con varios ejemplos.

La razón política y la práctica acorde con ella son incapaces de descubrir las causas del pauperismo o de acabar con él. Marx se burla de las ideas de determinados economistas ingleses que reducían la cuestión del pauperismo a un descuido de la educación que impediría al trabajador comprender las leyes naturales del comercio que le reducían precisamente al pauperismo. En este sentido decía MALTHUS que el Estado no podía hacer otra cosa que entregar la miseria a su destino y a lo sumo aliviar la muerte de los miserables (138). Así según Marx el Estado inglés considerando el carácter natural y necesario del pauperismo lo único que se propone no es ya erradicarlo si no disciplinarlo y eternizarlo.

Los intentos de suprimir la mendicidad por parte de Napoleón por vía política, ordenando a su ministro del Interior Crétet su abolición en el plazo de un mes, estaban abocados necesariamente al fracaso. Del mismo modo, carecieron de efectividad las disposiciones de la Convención que tras largos estudios sobre la miseria en Francia concluyeron en el "Livre de la bienfaisance nationale" cuyo único efecto fue el que un año más tarde mujeres hambrientas asediaran la Convención (139), y sin embargo dice MARX "...la Convención fue el máximo de energía política de poder político y de entendimiento político" (140).

Para Marx, por tanto, la razón política del Estado es incapaz de descubrir la raíz de los males sociales y ponerles remedio. El único remedio que el Estado puede poner a los males sociales consiste en corregir su administración, pero según Marx ésta "tiene que limitarse a una actividad formal y negativa toda vez que su poder acaba donde comienzan la vida burguesa y su trabajo" (141). Existe por tanto una contradicción entre la buena voluntad de la administración y sus medios y capacidades. "Si el Estado moderno -dice MARX- quisiese acabar con la impotencia de su administración tendría que acabar con la actual vida privada" (142).

Pero junto a la impotencia de la administración, del discurso funcionarial basado en buenas intenciones habría que añadir también la del poder legislativo. Marx denuncia en múltiples ocasiones la petulancia del legislador que confía en la influencia de su actividad sobre la sociedad "¿Cual es -pregunta MARX parodiando a Heinzen- la relación entre las cámaras representativas y la sociedad burguesa moderna que representan? ¡Las Cámaras han hecho a la sociedad! El Olimpo político, con todo su aparato y su jerarquía, ha creado de igual modo al mundo profano, del cual es el Santo de los Santos" y comenta más adelante "El imbécil que declama con el énfasis conveniente esta sabiduría barata, debe estar, naturalmente, tan asombrado como moralmente indignado contra el adversario que se esfuerza en demostrarle que no es la manzana la que ha producido al manzano" (143). Y en consecuencia con estas afirmaciones está la acusación de cretinismo parlamentario lanzada por Marx contra los miembros de la Asamblea Francesa de 1.850. Esta peculiar enfermedad se caracteriza según Marx por aprisionar a los que la padecen "en un mundo imaginario, privándoles de todo sentido, de toda memoria, de toda comprensión del rudo mundo exterior" (144).

El mismo calificativo de voluntarista o ideológico se podría dar al razonamiento de los hacedores de Estados, de cuantos pretenden organizar el Estado y la propiedad "de acuerdo con principios razonables y congruentes con la honesta equidad" (145). Refiriéndose a Heinzen como a uno de estos Hércules hacedores de Estados dice MARX: "Y no vayais a objetarle particularmente que las "reglas razonables" de la propiedad son precisamente las "leyes económicas", cuya fría necesidad hace fracasar todas las "medidas" equitativas, incluso si son recomendadas por los Incas y los cuentos para niños de Campe, y mantenidas al calor por los patriotas más ardientes" (146). Tenemos aquí nuevamente opuesto a un voluntarismo político el frío carácter de los límites económicos. La racionalidad política si pretende constituirse como tal racionalidad debe contar necesariamente con la racionalidad económica.

Los derechos humanos en cuanto elementos de un discurso político específico quedarían reducidos desde la perspectiva que venimos considerando a exigencias de tipo voluntarista, a buenas intenciones o piadosos deseos de imposible realización. El enunciado racional y por ello general de los derechos humanos solo se corresponde con la realidad social de una clase, manifestándose como mentira para la otra. "La razón política -dice MARX- es espiritualista y se le da a quien ya tiene, a quien se halla confortablemente instalado" (147). El discurso político en el que se incluye la referencia a los derechos humanos es incapaz de contribuir a la eliminación de las relaciones de dependencia social o del egoismo de la sociedad burguesa, no puede transformar al bourgeois en citoyen. En este intento infructuoso residió el fracaso del partido de Robespierre y Saint Just que pretendieron instaurar por decreto al citoyen al modo de la Antigüedad ignorando las bases sociales burguesas sobre las que pretendían

aplicarse. Así dice NARX: "¡Qué espejismo colosal, tener que reconocer y sancionar en los derechos humanos la sociedad burguesa moderna, la sociedad de la industria, de la competencia generalizada, de los intereses privados que persiguen libremente sus fines, de la anarquía, de la individualidad natural y espiritual enajenada de sí misma, y al propio tiempo anular posteriormente las manifestaciones vitales de esta sociedad en diversos individuos y, a la vez querer formar la cabeza política de esta sociedad a la manera de la Antigüedad!" (148). Los derechos humanos como ya vimos solo tienen una funcionalidad, para la burguesía, solo valen en la medida que ya expresan la sociedad burguesa con todas sus contradicciones, todo razonamiento político que pretenda exigirlos olvidando su base social está destinado al fracaso.

CAPITULO V

- 1) Grundrisse, OME 21, p.183
- 2) OME 21, p.188
- 3) Crítica del Programa de Gotha, p.38-9 MEW 19, p.29
- 4) La Sagrada Familia, OME 6, p.142 MEW 2, p.130
- 5) La Cuestión Judía, OME 5, p.182 MEW
- 6) Manuscritos, p.164 MEW EBl, p.553
- 7) Manuscritos, p.169 MEW EBl, p.557
- 8) Op. cit., p.47-8 MEW EBl, p.467
- 9) F. CHATELET, E.Pisier-Kouchner, J.M.Vicent, Los marxistas y la política, Madrid (Taurus), 1977, T.I, p.16
- 10) Ibid., p.18
- 11) COLLETTI, Ideología y Sociedad, p.266.
- 12) Vid. La obra de Poulantzas ya citada en la 1ª Parte, MILIBAND, Marxismo y Política, trad. de Santos Juliá Díaz, Madrid (s. XXI), 1978, y Ernesto LACLAU, Política e Ideología en la Teoría marxista, Capitalismo, fascismo, populismo, Madrid (s. XXI), 1978, pp. 53 y 55.
- 13) E. LACLAU, Op. cit. (nota anterior), p.87.
- 14) MILIBAND, Op. cit. (nota 12), pp.11-12
- 15) Ibid., p.10
- 16) La Cuestión Judía, OME 5, p.199 MEW 1, p.368
- 17) Ibid. MEW 1, p.368
- 18) OME 5, p.175 MEW 1, p.345
- 19) OME 5, p.237 MEW 1, p.401
- 20) Manuscritos, p.144 MEW EBl, p.537
- 21) La Sagrada Familia, OME 6, p.139 MEW 2, p.128
- 22) La Ideología Alemana, p.386 MEW 3, p.311
- 23) Op. cit., p.422 MEW 3, p.340
- 24) Op. cit., p.225 MEW 3, p.178
- 25) Op. cit., p.563 MEW 3, p.456
- 26) Miseria de la Filosofía, p.258-9 MEW 4, p.181-82

- 27) Op. cit., p.260 MEW 4, p.182
- 28) Die moralisierende Kritik und die Kritisierende Moral, MEW 4, p.338-39.
- 29) MEW 4, p.342
- 30) MEW 4, p.343.
- 31) El Manifiesto comunista, OME 9, p.156 MEW 4, p.481
- 32) OME 9, p.157 MEW 4, p.482
- 33) Ibid.
- 34) OME 9, p.138 MEW 4, p.464
- 35) El 18 Brumario de Luis Bonaparte, p.142 MEW 9, p.196.
- 36) Op. cit., p.143-44 MEW 9, p.197.
- 37) Op. cit., p.144 MEW 9, p.198.
- 38) Grundrisse, OME 21, p.11
- 39) El Capital, Madrid (s. XXI), Vol. 3, p.1007
- 40) La Guerra Civil en Francia, p.88-89 MEW 17, p.336
- 41) Op. cit., p.92 MEW 17, p.338
- 42) Op. cit., p.99 MEW 17, p.342
- 43) Op. cit., p.93-4 MEW 17, p.339
- 44) Ibid. MEW 17, p.339
- 45) Op. cit., p.108 MEW 17, p.347
- 46) Crítica del Programa de Gotha, p.37 MEW 19, p.28
- 47) Op. cit., p.36 MEW 19, p.27
- 48) ENGELS, Anti-Dühring, trad. de José Verdes Montenegro Montoro, Madrid (Ayuso), 1978, p.304 MEW 20, p.261.
- 49) Esta definición la da Ross GANDY, Introducción a la Sociología Histórica marxista, trad. de Isabel Fraire, México (Era, 1978, p.67.
- 50) Ideología Alemana, p.64 MEW 3, p.56
- 51) Ideología Alemana, pp.64 y 65 MEW 3, pp.56 y 57
- 52) Op. cit., p.66 MEW 3, p.58
- 53) Op. cit., p.68 MEW 3, p.59
- 54) Op. cit., p.68 MEW 3, p.59

- 55) Op. cit., p.68 MEW 3, pp.59-60
- 56) La Crítica Moralizante y la Moral crítica, MEW 4, p.341.
- 57) Manifiesto Comunista, OME 9, p.137 MEW 4, p.463
- 58) OME 9, p.141 MEW 4, p.467
- 59) Discurso pronunciado en la celebración recordatoria en Bruselas celebrada el 22 de febrero de 1848 con ocasión del segundo aniversario del levantamiento de Cracovia de 1846, OME 9, p.201, MEW 4, p.521.
- 60) La Sagrada Familia, OME 6, p.91, MEW 2, p.85
- 61) Ideología Alemana, p.238 MEW 3, p.189
- 62) La Crítica Moralizante... MEW 4, p.341
- 63) Lamartine y el Comunismo, OME 9, p.66 MEW 4, p.421
- 64) Miseria de la Filosofía, p.232 MEW 4, p.165
- 65) Sobre las formaciones económicas que preceden a la producción capitalista Vid. Grundrisse, OME 21, pp.427 y 55.
- 66) Grundrisse, OME 21, p.442
- 67) El Manifiesto Comunista, OME 9, p.155 MEW 4, p.480
- 68) Introducción a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel, OME 5, p.221 MEW 1, p.389.
- 69) La Sagrada Familia, OME 6, p.143 MEW 2, p.131
- 70) La Ideología Alemana, p.227 MEW 3, p.179
- 71) La Guerra Civil en Francia, p.100 MEW 17, p.342
- 72) El Capital, OME 40, p.315 MEW 23, p.309
- 73) La Ideología Alemana, p.238 MEW 3, p.189
- 74) La Ideología Alemana, p.207 MEW 3, p.163
- 75) Op. cit., p. 208 MEW 3, p.164
- 76) Op. cit., p. 207 MEW 3, p.163
- 77) El 18 Brumario de Luis Bonaparte, p.30 MEW 8, p.126
- 78) Las luchas de clases en Francia, trad. I.M.L., Madrid (Ayuso), 1975, p.132-33 MEW 7, p.54-55.
- 79) El 18 Brumario de Luis Bonaparte, p.31 MEW 8, p.127
- 80) Carta a Ruge de Mayo de 1843, OME 5, p.171 MEW 1, p.342



- 81) ONE 5, p.171 MEW 1, p.342
- 82) Ibid. Ibid.
- 83) Carta a Ruge de 25 de Enero de 1843, MEW 27, p.415
- 84) El 18 Brumario ..., p.54 MEW 8, p.141
- 85) Op. cit., p.50 MEW 8, p.138
- 86) Las luchas de clases en Francia, p.156 MEW 7, p.66
- 87) El 18 Brumario..., p.55 MEW 8, p.141
- 88) Op. cit., p.59 MEW 8, p.144
- 89) Op. cit., pp.60-61 MEW 8, p.145
- 90) Op. cit., p.59 MEW 8, p.144
- 91) Las luchas de clases en Francia, p.159 MEW 7, p.68
- 92) El 18 Brumario..., p.58 MEW 8, p.144
- 93) Ibid. MEW 8, p.143
- 94) Las luchas de clases en Francia, p.224 MEW 7, p.101
- 95) El 18 Brumario..., p.58 MEW 8, p.143
- 96) Las luchas de clases en Francia, p.110 MEW 7, p.43
- 97) Op. cit., p.110 MEW 7, p.43
- 98) Fernando CLAUDIN, Marx y Engels y la Revolución de 1848, p.286
- 99) La Ideología Alemana, p.566 MEW 3, p.459
- 100) Op. cit., p.567 MEW 3, p.459
- 101) Op. cit., p.569 MEW 3, p.459
- 102) Vid. Op. cit., pp.46-47 MEW 3, p.42-3
- 103) Op. cit., p.47 MEW 3, p.43
- 104) Op. cit., p.48 MEW 3, p.44
- 105) Ives CALVEZ, El pensamiento de Carlos Marx, p.420
- 106) A. SCHMIDT, El concepto de naturaleza en Marx, p.111
- 107) Op. cit., p.187
- 108) Op. cit., p.180
- 109) En este sentido critica a Stirner en la Ideología Alemana, p.269
MEW 3, p.215

- 110) Grundrisse, OME 21, p.6
- 111) Grundrisse, OME 21, p.15
- 112) Así en El Capital al combatir a Bentham, dice Marx: "Cuando se quiere saber, p. e., qué es útil para un perro, hay que investigar la naturaleza perruna. Esta naturaleza misma no se puede construir sobre la base del "principio utilitarista". Aplicado al ser humano: si se quiere juzgar de acuerdo con el principio de utilidad toda acción, todo movimiento, toda relación o situación, etc. humanos, se tratará, primero, de la naturaleza humana en general, y luego de la naturaleza humana históricamente modificada en cada época". (Libro I, Vol. II OME 22, p.253 nota 63), MEW 23, p.637. En una nota suprimida de la Ideología Alemana Marx decía: "La organización comunista opera de dos maneras sobre los apetitos que las condiciones actuales producen en el individuo: una parte de esos apetitos, a saber, aquellos que existen bajo cualesquiera condiciones y sólo en cuanto a su forma y orientación son modificados por las diferentes condiciones sociales, también se modificará -bajo esta forma de sociedad- sólo en cuanto se le dará los medios para su desarrollo normal; otra parte, por el contrario, justamente los apetitos que deben su origen sólo a determinada forma de sociedad, a determinadas condiciones de producción y de circulación serán totalmente despojados de sus condiciones de vida". (Ideología Alemana, p.681 n.28). Erich FROMM, en su libro Marx y su concepto de hombre, admite también la existencia de una naturaleza humana en el pensamiento de Marx, Op. cit., p.36 y 55.
- 113) Tesis Sexta - en la Ideología Alemana, p.667 MEW 3, p.534
- 114) A. SCHIAFF, Le Marxisme et l'individu, contribution a la philosophie marxiste de l'homme, París (Armand Colin), 1968, pp.109-110
- 115) G. DELLA VOLPE, La libertad comunista, trad. Jacinto Zulueta, Barcelona (Icaria), 1977, p.21. Sobre el tema de las posibles compatibilidades entre una antropología cristiana y marxista, nos remitimos a la bibliografía dada en la nota 2, Parte 2ª, Cap. 2º.
- 116) Manuscritos, p.104 MEW EB1, p.510
- 117) Op. cit., p.105 MEW EB1, p.511
- 118) Miseria de la Filosofía, p.173-4 MEW 4, p.130
- 119) Ibid., p.189 MEW 4, p.139
- 120) Ibid., MEW 4, p.139
- 121) El Capital OME 40, p.92 MEW 23, p.96
- 122) Grundrisse OME 21, p.8
- 123) OME 21, p.10
- 124) OME 21, p.29
- 125) OME 21, p.416 y pp.414 y 55

- 126) OME 21, p.413
- 127) OME 21, pp.179 y 55, y OME 22, p.61. Vid. también el Apartado sobre la Compra de la Fuerza de trabajo, en el Capital OME 40, pp.181 y 55 MEW 23, pp.181 y 55.
- 128) OME 21, pp.35 y 36
- 129) OME 21, p.186
- 130) El Capital, OME 40, p.86 MEW 23, p.90
- 131) Grundrisse, OME 21, p.84
- 132) OME 21, p.186
- 133) OME 21, p.91
- 134) OME 21, p.416
- 135) Carta a Ruge de Septiembre de 1843, OME 5, p.175 MEW 1, p.345
- 136) Notas Críticas al Artículo: "El rey de Prusia y la Reforma Social. Por un prusiano", OME 5, p.233 MEW 1, p.402. Acepta mos con muchas reservas la traducción de Verstand por razón ya que lo correcto sería traducirlo por entendimiento.
- 137) Ibid.
- 138) Cit. por MARX en Op. cit. (nota 136), p.233 MEW 1, p.398
- 139) OME 5, p.236 MEW 1, p.400
- 140) Ibid.
- 141) OME 5, p.237 MEW 1, p.401
- 142) Ibid.
- 143) La Crítica Moralizante..., MEW 4, p.345
- 144) El 18 Brumario..., p.105 MEW 9, p.173
- 145) La Crítica Moralizante, MEW 4, p.356
- 146) Ibid.
- 147) Notas Críticas a un artículo de Ruge, OME 5, p.242 MEW 1, p.406
- 148) La Sagrada Familia, OME 6, p.141 MEW 2, p.129

P A R T E V

LOS LIMITES DE UNA FUNDAMENTACION MARXISTA

DE LOS DERECHOS HUMANOS

Pero mortal el hombre nunca puede
nunca logra ascender adonde el cielo
la torre esbelta del anhelo excede.

(BLAS DE OTERO - Angel fieramente
humano)

Contextualización de las afirmaciones de Marx en torno a los derechos humanos.

En los capítulos anteriores hemos tenido ocasión de ver como a lo largo de toda su obra a partir de la Cuestión Judía, Marx mantiene una posición casi exclusivamente crítica con respecto a los derechos humanos. A la luz de esta crítica, los derechos humanos han quedado totalmente en entredicho tanto en lo que se refiere a su racionalidad o generalidad que han sido desveladas como racionalidad parcial o particularidad (con su origen en intereses parciales) como en lo referente a su funcionalidad que se ha mostrado exclusivamente en su aspecto unilateral de servicio a la burguesía. El análisis marxista de la génesis y la función de los derechos humanos nos llevó a la conclusión de que según Marx todo discurso político que hiciera alusión a ellos podía ser calificado de ideológico y burgués. Sin embargo esta última afirmación, aunque pensamos que resume lo esencial del pensamiento de Marx sobre los derechos humanos, no debe tomarse en un sentido absoluto sino que ha de interpretarse bajo el prisma de dos tipos de matizaciones. En primer lugar el juicio de Marx sobre los derechos humanos debe ser entendido en su contexto histórico y en segundo lugar teniendo en cuenta aquéllas afirmaciones o actuaciones de Marx (durante la etapa que hemos considerado) en las cuales los derechos humanos salen mejor parados.

En lo que respecta al primer punto hemos de señalar como el marxismo en cuanto teoría surgida en el siglo XIX participa de dos movimientos que se hallan en un punto culminante y encuentran gran audiencia entre los círculos de filósofos y científicos decimonónicos. Nos referimos al materialismo y al positivismo. El marxismo, pese a todas las diferencias que lo separan del materialismo mecáni-

cista del siglo XVIII y a las que luego aludiremos, se inscribe en la gran tradición filosófica materialista y participa de los caracteres comunes de ésta en cuanto opuestos a los de la filosofía idealista. En este sentido lato de materialismo puede decirse que el marxismo al reducir las grandes construcciones idealistas a una dependencia más o menos estrecha de una realidad material, coincide en cierta medida con los presupuestos de un materialismo "vulgar". Como dice SCHMIDT: "El materialismo se ha hecho cargo siempre de lo que estaba "abajo", de lo pequeño y alienado, en general no se debería saltar demasiado deprisa por encima de los intereses llamados materiales, como sucede normalmente en la tradición cultural alemana. Bertold Brecht dice una vez que la sopa de carne casa muy bien con el humanismo" (1). En el mismo sentido, A. GOULDNER ha señalado como Marx "...opuso y trató de diferenciar sus concepciones con respecto a otras formas de materialismo, por ejemplo, a los materialismos "vulgar", mecánico o burgués. Pero esta solo fue una oposición secundaria. El principal contexto en el que surgió el materialismo de Marx fue su oposición al idealismo cotidiano, expresado en una crítica de la religión tradicional que se extendió a la oposición al idealismo filosófico alemán dominante, sobre todo al hegelianismo" (2). Según Gouldner la crítica marxista a la ideología está en conexión íntima con este rechazo marxista del idealismo (3). Así podría decirse que Marx al poner en conexión genética esos grandes ideales políticos preñados de humanismo que son los derechos humanos con unos vulgares intereses materiales, está actuando como un verdadero materialista hijo de su siglo.

Pero esta crítica materialista tiene unas importantes consecuencias de tipo político. Una política basada sobre "ideas" que desconociera la materialidad situada detrás de ellas, es una políti-

ca pura, voluntarista e irracional. Frente a ello y llevado también por el prestigio de la ciencia en el mundo decimonónico, Marx presenta su teoría revestida de caracteres científicos, como un análisis de procesos genéticos y causales en los que no hay sitio para la voluntad humana. En este sentido su teoría se presentaría como el anuncio de un fin de cumplimiento inexorable, cual sería la superación del capitalismo, ante el cual carecerían de sentido todas las ideas, valores o fines, puestos por los sujetos, que intentaran oponerse o superponerse a ese movimiento tendencial inevitable. SCHMIDT comentando la afirmación hecha por Marx en el prólogo de El Capital según la cual la formación económica de la sociedad ha de concebirse como "un proceso de la historia de la naturaleza", dice lo siguiente:

"A este respecto, las palabras sobre el carácter de historia natural de la evolución social tienen varios sentidos. Por una parte, con ello Marx pagó un tributo, hoy problemático, al cientismo de su siglo y trasladó al ámbito social y a la historia humana el camino darwinista en la historia natural de las formas simples a las formas más complejas de la vida" (4). Esto se muestra con claridad en el propio Marx quien el 19 de diciembre de 1.860, escribe a Engels que "...el libro de Darwin sobre la selección natural aunque está elaborado en el tosco estilo inglés, contiene la base en la historia natural de nuestra concepción" (5) y un mes más tarde escribe a Lasalle diciéndole que "el libro de Darwin es muy importante y me sirve como base en la ciencia natural para la lucha de clases en la historia... aquí se da por primera vez el golpe de muerte a la "teleología" en las ciencias naturales, pero se explica empíricamente su significado racional" (6). Este contagio científico positivista del marxismo, ha hecho a algunos autores como J.M. BENOIST, proclamar la muerte del marxismo en el siglo XX, por cuanto su epistemología decimonónica sería incapaz de vivir y acoplarse a la episteme del siglo actual.

"...lo que se llama marxismo o materialismo histórico -dice- confiesa en un chato dogmatismo del ser su incapacidad de desarraigarse de la configuración epistemológica del siglo XIX" (7).

En una interpretación más matizada, A. GOULDNER ha señalado como pese a la permanencia de elementos filosóficos y en concreto hegelianos en el pensamiento de Marx, su cercanía a la ciencia fue haciéndose progresivamente mayor. "Así -dice GOULDNER- Marx engendró una propensión al positivismo al cual se inclinarían algunos miembros de la siguiente generación de marxistas que carecían de su herencia y profundidad filosófica" (8). Este mismo autor ha señalado como el marxismo aceptó las premisas de las ciencias naturales nacientes y las incorporó más o menos acríticamente a su sistema, transfiriéndolas a su vez a las ciencias sociales. "Así -dice GOULDNER- la insistencia del marxismo científico en que las leyes que gobiernan el desarrollo capitalista no solo son independientes de la voluntad humana, sino que de hecho modelan esta voluntad y la conciencia -el antivoluntarismo didáctico del prefacio de Marx a la segunda edición alemana de El Capital- coincidiría con la interpretación de Robert Chambers de la geología uniformista de Lyell" (9).

En análogo sentido, V. ZAPATERO aunque considera la cientificación del marxismo como una "perversión" de la II Internacional, sitúa el prestigio de la ciencia en el siglo XIX, en el origen de esa perversión: "Señalaría, en primer lugar -dice- como causa de esta científicación del marxismo el auge de las ciencias, la admiración reverente al pensamiento científico, con desprecio hacia todo aquello que no fuera posible medir en peso y número: de ahí el rechazo general hacia las "hegeliadas" místico-metafísicas, aptas únicamente para tejer telarañas mentales. En este contexto era lógico que

surgiera la pregunta de si el marxismo era también una telaraña metafísica o una ciencia. Y para evitar el repudio general de los científicos, para conseguir la entrada del marxismo en el marco de las ciencias académicas, los marxistas se apresuraron a probar que no era una filosofía, sino una auténtica ciencia" (10).

Junto al materialismo y al cientifismo decimonónicos, podemos señalar otra nota histórica acorde con los análisis de Marx, consistente en la poca entidad conferida a lo político, y en la afirmación de su dependencia de lo económico. En relación con esto ha dicho DUVERGER: "En el siglo XIX, el Estado se ve debilitado por el liberalismo económico, más que por el liberalismo político. Los jefes de empresa le exigen sólo la garantía del orden interior, la protección contra las invasiones, la conquista de los territorios coloniales, la contención de los obreros, la enseñanza de los niños, la manutención de caminos, canales y puertos, el reparto del correo, la evacuación de las basuras domésticas. Controlan de cerca el Estado a través de partidos conservadores y liberales... El Estado goza de pocas prerrogativas, poca autoridad y poca independencia. Cae bajo la dependencia de los hombres de negocios, como estaba bajo la dependencia de los grandes señores antes de Richelieu y Mazarin. Su impotencia es particularmente sensible en los Estados Unidos, Gran Bretaña, los Países Bajos y los principados del Rin, zonas de mayor desarrollo capitalista y que fundamentan los análisis de Marx" (11). Por otra parte esta falta de autonomía del Estado influiría necesariamente en el carácter ilusorio o formal de las libertades públicas. "En todas partes -dice DUVERGER- incluso las libertades están dominadas por el dinero. La libertad de pensar no atañe demasiado a los analfabetos, aun mayoritarios, ni a los beneficiarios de una enseñanza elemental, entonces muy somera: únicamente sacan provecho de

ella las gentes afortunadas y algunos raros becarios que se proponen alcanzarla. La libertad de prensa exige capitales para fundar y desarrollar un periódico, que enajena su independencia. La libertad de asociación depende también de los medios materiales en cuanto se superan los pequeños grupos... Marx no se equivocaba al denunciar el carácter formal de las libertades proclamadas por la democracia política. También en este punto, describía su época" (12). Coincidiendo con los análisis de Duverger, un historiador como E.J. HOBSBAWM ha subrayado cómo en la época comprendida entre 1.848 y 1.870 existía una unanimidad aplastante entre economistas, políticos y administradores acerca de la necesidad del liberalismo económico como motor que potenciaba el progreso de la industria (13). Durante esta época se produjo un levantamiento general de todas las barreras que pudieran oponerse al movimiento libre de los factores de producción. Libertad para iniciar y practicar cualquier actividad comercial, supresión de monopolios estatales, levantamiento de aranceles protectores, libertad de emigración, etc. fueron otras tantas manifestaciones de este pujante liberalismo económico. Incluso como ha señalado HOBSBAWM "...hasta las más atrevidas y despiadadas economías capitalistas habían dudado en confiar enteramente en el mercado libre con el que de modo teórico se hallaban comprometidos, sobre todo, en la relación entre patronos y obreros" (14). Existía pues una concepción de la libertad de cuño esencialmente económico, y una creencia en el postulado de la función social de la búsqueda del propio lucro, que se presentaban bajo la forma de una ley eterna. Esto hacía que la burguesía se opusiera a la servidumbre y a la esclavitud no por razones morales sino porque "les parecían incompatibles con una sociedad de mercado basada en la libre búsqueda del interés individual" (15). Es perfectamente explicable según lo expuesto que Marx planteara su crítica a la libertad, a la igualdad y a los demás derechos humanos,

resaltando sus determinaciones económicas y el carácter contingente de los postulados del liberalismo económico. Al hacerlo así, Marx no estaba elaborando una teoría abstracta ajena a la realidad histórica sino que por el contrario describía con precisión esa realidad mostrando sus contradicciones y criticando en consecuencia la concepción de la libertad entonces vigente. Esta era para Marx como vimos en su momento la libertad del Capital; el carácter de libre con que se calificaba al obrero en el contrato de trabajo no pasaba de ser para él un eufemismo con el que se significaba su situación de dependencia social. Las clases obreras se hallaban en el límite de la pobreza, sometidas a los azares del mercado. En este sentido ha señalado HOBBSAWM: "Si hubo un factor que determinó las vidas de los obreros del siglo XIX, ese fue la inseguridad. Al comienzo de la semana no sabían cuanto dinero podrían llevar a sus casas al finalizar aquélla. No sabían cuanto iba a durar su trabajo, o, si lo perdían, cuando podrían conseguir otro empleo, o bajo qué condiciones. No sabían cuando iban a encontrarse con un accidente o una enfermedad y, aunque eran conscientes de que en un cierto momento de su vida, en la edad madura -quizá a los cuarenta años para los obreros no cualificados, o a los cincuenta para los más capacitados-, serían incapaces de llevar a cabo, en toda su extensión, el trabajo físico de un adulto, no sabían que les pasaría entre este momento y la muerte" (16). Estas circunstancias las encontraremos descritas también no solo en la clásica obra de Engels de "La Situación de la Clase obrera en Inglaterra", sino en los grandes novelistas burgueses como Dickens, Victor Hugo, Balzac, etc. e incluso en Sue de cuya obra Los misterios de París hace Marx un extenso comentario crítico en la Sagrada Familia. En tales circunstancias a las que cabría añadir la existencia de un derecho de sufragio sumamente restringido, la apelación a los derechos generales de la humanidad

se presentaba para las clases obreras como una utopía casi irrealizable, un piadoso deseo o incluso un escarnio. Los derechos generales de la humanidad sólo eran disfrutados de hecho hasta finales del siglo XIX por una burguesía ascendente o en pleno apogeo, que identificaba su orden con el orden humano, y es este un juicio en el que coinciden historiadores de distinto signo. Así PALMADE dice: "La sociedad europea era burguesa por los modelos ideológicos que proponía: las virtudes burguesas de la honestidad, el sentido familiar, al menos en apariencia, el sentido del deber y del honor nacional, el género de vida burguesa dominado por el deseo de respetabilidad; sistema ideológico característico de una clase pero que, por un ardid de su propia conciencia, la burguesía presentaba a sí misma como conforme a un "orden moral", natural y racional y por supuesto superior al de otras sociedades pasadas o ajenas a Europa. La burguesía se legitimaba jurídicamente como el resultado de la historia de la civilización, considerándose a sí misma fuera de la historia: cruel ironía de una sociedad que se creía inmutable y caminaba a grandes pasos hacia la primera guerra mundial" (17). Y MORAZÉ se refiere a la burguesía conquistadora "orgullosa de su ciencia y su derecho", a la "epopeya burguesa científica, feliz, mundial, pero también ignorante, egoísta, localista...". Una epopeya que marcó el transcurso de un siglo "que pretendió pesar más él solo que todo el resto del tiempo humano" (18). Este es el siglo en el que Marx vive y en el cual desarrolla su actividad intelectual uno de cuyos principales méritos consiste precisamente en descubrir el carácter histórico del dominio de la burguesía, en eliminar su pretensión de eternidad y en intentar romper la identificación entre lo humano y lo burgués.

Las Matizaciones de Marx.

Hasta ahora hemos ofrecido casi con exclusividad un juicio

condenatorio de Marx sobre los derechos humanos cuyo núcleo fundamental lo constituiría su calificación de ideología. Hemos explicado en cierta medida este juicio de Marx "disculpando" por el influjo de la época, lo que tiene de materialista o científicista. También hemos intentado mostrar cómo sus afirmaciones acerca de la afuncionalidad de los derechos humanos con respecto a la clase obrera respondían a una realidad histórica. Ahora vamos a presentar la faceta del pensamiento de Marx desde la que ese juicio condenatorio aparece atenuado o claramente matizado. Ante todo esa atenuación vendría da da por las matizaciones hechas desde el propio Marx al materialismo y al científicismo así como al monopolio instrumental de los derechos humanos por parte de la burguesía; en otras palabras, cuando no se pone a los derechos humanos en una relación genética absoluta o funcional exclusiva con respecto a la burguesía y en consecuencia se les reconoce cierto carácter de generalidad, o autonomía respecto a los intereses de una clase.

En primer lugar hemos de señalar como ya lo hicimos a propósito de la ideología, que la génesis de las superestructuras en los intereses de clase no podía entenderse como una relación causal directa. Entre estructuras y clases sociales existía una relación dia léctica que hacía que el interés de clase se fijara en un complejo en tramado de estructuras económicas y lucha de clases; por otra parte vimos como desde un punto de vista marxista se podía sostener la reacción de las superestructuras sobre las clases y la base económica sin perjuicio del primado genético de esta última. La génesis de las superestructuras en la realidad material explicada por Marx no era pues entendida de un modo causal, mecánico y unilateral, sino dialéctico. La expresión "materialismo dialéctico", como ha señalado Ives CALVEZ es una expresión ambigua dada la ambigüedad de los dos

términos que la forman. El término materialismo serviría para distinguir al marxismo de todo tipo de idealismo, mientras que el término de dialéctico (o histórico), serviría para distinguirlo del materialismo vulgar (19). Sin embargo la acentuación de la dialéctica es algo más propio de Engels que de Marx. Engels en sus obras Dialéctica de la Naturaleza e incluso en el Anti-Dühring esbozó una amplia concepción de la naturaleza e intentó integrar la concepción histórica marxista dentro de una magna visión cosmológica. Marx por el contrario puso más el acento sobre el mundo histórico (20). Como dice SCHMIDT "En el concepto de "materialidad", Marx quiere asumir la actividad humana, la praxis, las luchas sociales, brevemente: la riqueza de la historia" (21). El materialismo de Marx, frente al materialismo contemplativo de Feuerbach, es un materialismo que insiste en la importancia de la actividad "revolucionaria", de la actividad "crítico-práctica", en la idea de que las "circunstancias las hacen cambiar los hombres" (22). Como ya expusimos en su momento, una teoría de la historia que prescinda del sujeto histórico o reduzca éste a un mero portador de estructuras, no concuerda con la concepción de Marx. Para éste la primera premisa de la historia está en la existencia de seres humanos vivientes, aunque estos aparezcan condicionados por el estado de desarrollo de las fuerzas productivas. Como dice SANCHEZ VAZQUEZ refiriéndose a la filosofía de Marx: "Ni el objeto puede ser ya considerado al margen de la subjetividad humana, fuera de su actividad -concepción del materialismo metafísico y, en general de todo materialismo vulgar-, ni la actividad de la que el objeto es producto puede entenderse -como hace el idealismo- como mera actividad espiritual, aunque se trate de la actividad de la conciencia humana" (23). Entre el objeto y el sujeto, Marx trata de establecer una mediación práctica que incide tanto en uno como en otro. La preeminencia de un polo u otro, no puede determinarse prescindiendo

do de las circunstancias concretas en que se consideran. En este sentido dice SCHMIDT: "Marx impugnó tanto la tesis del curso automáti-co en la teoría, como la revuelta improvisada en la praxis política. El peso de momentos subjetivos y objetivos depende en cada caso del curso de la historia y no puede prejuzgarse teoréticamente" (24). Lo que nos interesa señalar aquí es que para Marx la actividad críti-co-práctica del sujeto histórico desempeña una importante función en la transformación de las circunstancias. O dicho de otra forma que para Marx no podría eliminarse sin más el elemento voluntarista o po-lítico en el devenir histórico, así como tampoco podría suprimirse la función anticipatoria y utópica de la conciencia (25).

La atenuación del materialismo en Marx tiene mucha importan-cia en lo que se refiere a la atenuación de su juicio condenatorio a los derechos humanos. Ante todo porque al no concebirse en una rela-ción genética absoluta respecto de la base económica se les reconoce cierta autonomía. En segundo lugar porque constituyen una forma de pensamiento práctico-político, de fines, proyectos o anticipaciones, y ya hemos visto como, independientemente del contenido que puedan tener, en Marx puede admitirse y legitimarse tal forma de pensamien-to.

Por otra parte, la introducción en el sistema de Marx de un elemento voluntarista por pequeño que este fuese, llevaría aparejada la atenuación de su pretensión científica. No existe sin embargo constancia de que Marx no atribuyese al materialismo histórico el ca-rácter de científico. Posiblemente confiaba en la verdad de sus te-sis y en el cumplimiento de las leyes económicas de forma análoga a las vigentes en el mundo de la naturaleza. Pero hay ocasiones en que Marx realiza ciertas inflexiones dubitativas en la exposición de sus teorías que armonizaban bien con su lema favorito: De omnibus

dubitandum. Así en el Prefacio a la Contribución a la Crítica de la Economía Política, Marx habla de "los puntos de vista" mantenidos por él y por Engels, o de sus "opiniones" (26). Lo científico vendría dado por el procedimiento de llegar a tales opiniones o por el modo de exponerlas. En este sentido dice: "Nuestros puntos de vista decisivos han sido expuestos científicamente por primera vez aunque bajo la forma de una polémica, en mi escrito, aparecido en 1.847 y dirigido contra Proudhon: Miseria de la Filosofía" (27), o bien que "...mis opiniones de cualquier manera que se juzguen por otra parte, y aunque concuerden tan poco con los prejuicios de las clases dominantes, son el fruto de largos y concienzudos estudios" (28). En estas frases resuenan las palabras del joven Marx que consideraba la verdad no sólo en su resultado sino también y fundamentalmente en el camino que conducía hacia ella (29), lo cual resultaría más conforme con una auténtica actitud científica que siempre valoraría su verdad como provisional.

El recurso de Marx a la política y a los derechos humanos.

Pese a su actitud esencialmente crítica con respecto a los derechos humanos a partir de la Cuestión Judía, encontramos a lo largo de este período algunas ocasiones en las que Marx recurre a la política y a los derechos del hombre reconociéndoles con ello implícitamente su función emancipadora. Ya en la Cuestión Judía había señalado Marx como la emancipación política con el consiguiente reconocimiento de los derechos del hombre y del ciudadano era ciertamente "un gran progreso" (30). Aunque como señaló un año más tarde, esto sólo sería válido para Francia o Estados Unidos pues en Alemania la emancipación política o parcial sería imposible sin una emancipación universal (31). En los Manuscritos de 1.844, Marx considera la emancipación de los obreros en su forma política como un momento de la

definitiva superación de la sociedad de la propiedad privada (32). Y en este sentido en la Ideología Alemana, Marx subraya el deseo de los obreros por conquistar la ciudadanía del Estado en aquéllos lugares donde no la poseían (33), y valoraba en consecuencia las libertades democráticas que podían favorecer la asociación de las clases trabajadoras (34). En la Miseria de la Filosofía, Marx estimaba positivamente el papel de las huelgas y las coaliciones que permitían la constitución de la clase obrera. La coalición concebida inicialmente como medio para la defensa del salario, podía desembocar en la asociación que podía hacerse para los obreros "más necesaria que el salario" (35), pues gracias a ella podía suprimirse la competencia entre ellos. Las libertades de asociación, expresión etc. (no los meros "ticket-meetings" en los que no se admitía más que a las personas provistas de invitación (36)) podían ser utilizados por los obreros como instrumentos de lucha para constituirse como clase para sí. Como dice MARX: "La dominación del capital ha creado en esta masa una situación común, intereses comunes. Así esta masa viene a ser ya una clase frente al capital, pero no todavía para sí misma. En la lucha, de la cual hemos señalado algunas fases, esta masa se reúne, constituyéndose en clase para sí misma" (37). La libertad de reunión constituiría entonces un medio importante para tal objetivo. En el Manifiesto del Partido Comunista donde se describen las fases en la formación del proletariado como clase (y que tuvimos ocasión de ver en el Cap. 4), Marx hace referencia a la importancia que tienen los medios de comunicación en este proceso. Dice refiriéndose a las luchas de los obreros: "El verdadero resultado de sus luchas no es el éxito inmediato, sino la cada vez más amplia unificación de los obreros. Favorecen a la misma los crecientes medios de comunicación, engendrados por la gran industria que comunican entre sí a los obreros de las diversas localidades. No se requiere más que esta comuni

cación para centralizar las numerosas luchas locales, de igual carácter por doquier y convertirlas en una lucha nacional, en una lucha de clases" (38). Aunque Marx se refiere a continuación a los medios de transporte, creemos que no sería forzar su pensamiento referirse a los periódicos, mitines, panfletos, etc. y a la consecuente importancia del libre acceso a ellos de los obreros a fin de constituirse como clase.

Durante la Revolución de 1.848, ya señalamos cómo pese a que Marx desconfía de la funcionalidad del sufragio universal, de hecho su lucha se centra en la consecución de la democracia (39). Marx alaba en 1.348 la revolución de Cracovia de 1.846 que "identificó la causa de la nación con la causa de la democracia y de la liberación de la clase oprimida" (40). En nombre de la democracia real critica al Partido Democrático alemán por su idealismo, por regirse por principios abstractos y por su dependencia de la burguesía que llegó a ponerle en contradicción consigo mismo (41). Denuncia la falta de seguridad jurídica y la persecución de que son objeto los extranjeros en Bélgica con ocasión de las reuniones de la Asociación Democrática de Bruselas (42). En resumidas cuentas vemos como en esta época la referencia a la democracia con sentido positivo, es constante en Marx. Por otra parte Engels decía a propósito de las revoluciones de febrero en París: "Nuestra era, la era de la democracia, se está iniciando. Las llamas de las Tullerías y del Palais Royal son la alborada del proletariado. Ahora, la dominación burguesa se desplomará o será abatida por doquier" (43).

En el año 1.852, en un artículo del New York Daily Tribune sobre los cartistas, Marx defiende el sufragio universal y los 6 puntos de la Carta "sin los cuales el sufragio universal sería ilusorio

para la clase trabajadora" (44). El sufragio universal -dice MARX- equivale para la clase trabajadora inglesa al poder político porque el proletariado constituye allí la gran mayoría de la población... La consecución de sufragio universal en Inglaterra sería pues en muy alto grado una conquista de contenido socialista..." (45).

En el año 1.864, Marx participa en la redacción del Preámbulo y los Estatutos de la 1ª Internacional. En dicho Preámbulo los miembros del Consejo elegido "Declaran que esta Asociación internacional, así como todas las sociedades adheridas a ella, reconocerán que deben ser la base de su conducta hacia todos los hombres: la verdad, la justicia, la moral sin distinción de color, creencia o de nacionalidad. Consideran como un deber reclamar para todos, los derechos de hombre y de ciudadano. No a los deberes sin derechos" (46). Marx aunque participó en esta redacción se excusó con Engels al que le dijo: "Me ví obligado a aceptar en el preámbulo de los estatutos dos frases sobre "deber" y "derecho", y también sobre verdad moralidad y justicia; pero están puestas de tal modo que no pueden hacer daño" (47).

En ese mismo año de 1.864, con motivo de la reelección de Abraham Lincoln como Presidente de los Estados Unidos, Marx en nombre de la Asociación Internacional de Trabajadores, redacta un escrito de felicitación. En él se alude a los Estados Unidos como el país en el que una oligarquía de 300.000 negreros escribió por primera vez la palabra esclavitud, pero también donde surgió por vez primera la idea de una república democrática y la primera Declaración de Derechos del Hombre así como el impulso a las Revoluciones europeas del siglo XVIII (48). Marx concluye el escrito diciendo que "los trabajadores de Europa tienen el convencimiento de que así como las gue

rras de independencia americanas iniciaron una nueva época de dominación de la clase media, así la guerra americana contra la esclavitud iniciará una nueva época de la dominación de la clase trabajadora" (49). En esta ocasión, también Marx comenta a Engels como había tenido que redactar ese escrito con más esfuerzo que si se hubiera tratado de un trabajo serio, procurando, al menos que la fraseología a que semejantes documentos se limitaban siempre, se distinguiese de la fraseología democrática vulgar (50).

En un artículo publicado el 19 de Enero de 1.871 en el Daily News, Marx se refiere a la libertad de prensa y de expresión en la Alemania de Bismark. Este había acusado al gobierno francés de haber hecho imposible la libre expresión de opiniones de la prensa y de la representación popular, por haberse apoderado de una revista alemana. La realidad sin embargo era que el gobierno francés había perdonado a Hern Stieber, redactor jefe de Le Moniteur de Versalles que era un notorio agente de la policía secreta prusiana. Marx muestra la incoherencia de las acusaciones de Bismark que por un lado aparentaba ser un defensor de la libertad de expresión pero por otro ordenaba el arresto de Bebel y Liebknecht bajo la acusación de alta traición por protestar en el Parlamento contra la anexión de Alsacia y Lorena y votar en contra de los créditos militares. Marx critica la "condena a galeras" de estos dos miembros del partido Socialdemócrata por el mero hecho de cumplir con su obligación de representantes del pueblo, por expresar sus simpatías hacia Francia y por negarse a convertir la Asamblea Alemana en un cuartel (51). En el mismo sentido Marx denuncia el arresto basado en los mismos subterfugios de Herrn Hepner, segundo redactor del "Volkstaat" de Leipzig (52). Marx y Engels fueron colaboradores del "Volkstaat" órgano del partido socialdemócrata. También se oponía Marx al hecho de que la pren-

sa independiente no pudiese tratar el tema de los Hohenzollern (53) y a que bajo el pretexto de la guerra con Francia la opinión pública fuese sometida al método "prusiano" (54).

Por otra parte Marx pone de relieve el contraste entre el trato dado por el gobierno prusiano a los soldados franceses que se encontraban en territorio alemán, y el que los franceses otorgaban al casi millar de alemanes que se encontraban en sus fronteras. Mientras los soldados franceses desfallecían en las prisiones germanas sometidos a la forma más salvaje y cruda del despotismo militar, y a la supresión de todo derecho, el gobierno francés podía renunciar despreocupadamente a la aplicación del método prusiano de la "libertad de expresión" a los alemanes residentes en su territorio.

Ambas formas de entender la libertad de expresión eran irreconciliables pero en la realización práctica se demostraba el carácter grotesco del método prusiano y la coherencia de la República francesa. Por esta razón Marx concluía su artículo diciendo que "Francia -y su causa está afortunadamente lejos de ser desesperada- lucha al mismo tiempo no sólo por su propia independencia sino por la libertad de Alemania y de Europa" (55).

Dentro de esta línea de compromiso de Marx con la defensa y exigencia de las libertades políticas, hemos de citar una de las resoluciones de la I Internacional en el Congreso de Lausana celebrado entre el 2 y el 18 de Septiembre de 1.867. Aunque Marx en esta época estaba demasiado absorbido en la terminación del libro I de El Capital y no pudo dedicar mucho tiempo a los preparativos o a la participación en el Congreso, las resoluciones de éste pueden ponerse en relación con su pensamiento aunque sólo fuera de forma oblicua. Pues bien, una de estas resoluciones se refería al problema de las

relaciones entre la emancipación social de los trabajadores y la obtención de las libertades políticas. La cuestión se planteó del siguiente modo: "¿No es un obstáculo para la emancipación social de los trabajadores la privación de las libertades políticas, y una de las principales causas de las perturbaciones sociales (paro)? ¿Cuáles son los medios para apresurar este restablecimiento de las libertades políticas? ¿No sería la reivindicación por todos los trabajadores del derecho ilimitado de reunión y de la libertad ilimitada de prensa? (56). La comisión respondió a todas estas preguntas afirmativamente, proclamando frases como la siguiente: "...sin la posesión de las libertades políticas aseguradas a los trabajadores es casi imposible que la Asociación internacional realice sus gloriosos destinos, de extenderse, de cubrir Europa y de llegar a ser lo que debe ser, la confederación obrera poderosa y fuerte llamada a regenerar el estado social del mundo" (57). Al mismo tiempo exhortaba a los obreros para que en la medida de sus fuerzas individuales reivindicaran el derecho ilimitado de reunión y prensa como medio de apresurar el establecimiento de las libertades políticas (58). Por último la Comisión proponía a la Asamblea adoptar la resolución siguiente: "Dar comunicación oficial de las resoluciones precedentes a todos los miembros de la Asociación internacional de los trabajadores, así como a los del Congreso de la Paz, pidiéndoles su participación enérgica para investir por fin a todos los pueblos con los derechos imprescriptibles de 1.789" (59).

Estas resoluciones hay que ponerlas en relación con la Ley de Reforma de 1.867 que elevó notablemente el número de electores en Inglaterra y Gales. Es indudable que Marx miraba con agrado todas estas reformas y conquistas políticas al igual que todos los miembros de la Internacional. Lleno de optimismo al finalizar el congreso de

Lausana escribía a Engels: "Las cosas marchan y en la próxima revolución que tal vez se encuentre más cercana de lo que parece, nosotros (es decir tu y yo) tendremos en nuestras manos esta poderosa máquina" (60).

Las Ambigüedades de Marx y su interpretación.

Del estudio que acabamos de efectuar en el que nos hemos encontrado con un Marx defensor de determinadas libertades democráticas, surge inevitablemente la pregunta ¿Cómo puede conciliarse la crítica de Marx a los derechos humanos con su actitud práctica y sus expresiones en defensa de los mismos? ¿No supone esto una terrible incoherencia y la posible invalidez de los dos términos de la contradicción? Para responder a estas cuestiones hemos de situarlas en el marco de otras contradicciones más generales, subyacentes en el pensamiento marxista. La crítica de Marx a los derechos humanos hay que ponerla en conexión con una concepción en la que predominan los elementos materialistas, objetivos, deterministas, necesarios. La defensa de los derechos humanos parece remitirnos por el contrario a un Marx en cierto modo idealista, proclive al voluntarismo y a la acentuación del papel del sujeto en la historia. Su ambigüedad entorno a los derechos humanos participa pues de una contradicción no resuelta entre los términos sujeto-objeto, voluntarismo-determinismo, libertad-necesidad, idealismo-materialismo, etc. Según escojamos unas citas u otras podemos adscribir a Marx a concepciones filosóficas radicalmente opuestas, sin embargo en el momento en que pretendamos privilegiar una interpretación, surgen de forma implacable los argumentos de la otra. A. GOULDNER, refiriéndose a la tensión existente en el pensamiento de Marx entre voluntarismo y determinismo, libertad y necesidad, señala: "Ambas interpretaciones, me apresuro a subrayar, son parte verdadera del marxismo. No estamos frente a una

aparente contradicción que pueda ser resuelta fácilmente proclamando que una parte es falsa, revisionista, oportunista, descaminada y realmente no marxista, mientras la otra es la auténtica, genuina, originaria y verdaderamente revolucionaria" (61). Para Gouldner tanto el "marxismo científico" como lo que él llama el "marxismo crítico", tienen sus propias virtudes y limitaciones, y aunque ambos se hallan en tensión, "... constituyen una "unidad de los opuestos" dialéctica, y cada uno contribuye al desarrollo de su adversario (62).

Bastantes años antes que Gouldner, Ernst BLOCH llamó la atención sobre la existencia de dos corrientes en el seno del marxismo. Una corriente que él denominaba fría la cual centraba su atención principalmente sobre el análisis de las condiciones objetivas y las limitaciones impuestas a la actividad de los sujetos, en una determinada situación; y otra corriente cálida orientada hacia el futuro, hacia el objetivo de la acción revolucionaria, y marcada por un profundo optimismo y entusiasmo (63). Ambas corrientes para Bloch son complementarias y constituyen como las dos vertientes de lo posible-real. "El acto de análisis de la situación en el marxismo -dicese halla íntimamente entrelazado con el acto entusiasta que dirige la mirada hacia adelante. Ambos actos están unidos en el método dialéctico, en el pathos del objetivo, en la totalidad del material a tratar, pero se muestra también claramente la diferencia en la perspectiva y en la situación. Esta diferencia ha sido comprendida como una diferencia entre la indagación de las condiciones del momento de acuerdo con la medida de lo posible y la indagación de las perspectivas del ente-en-la-posibilidad" (64).

Vemos entonces como para estos autores (con cuya interpretación estamos de acuerdo) los dos aspectos del marxismo que aparecían

inicialmente como irreconciliables pueden ser dialécticamente unificados. Sin embargo es en la práctica donde esta unificación podrá o bien realizarse o bien devenir imposible. Para RUBEL, la práctica de Marx despeja toda incógnita en relación con la posible ambigüedad de su pensamiento; en este sentido dice: "El "objetivismo" y el "subjetivismo" de Marx -aspectos estos dos aparentemente irreductibles de su doctrina- son la doble manifestación de un genio hecho de una pieza, de una personalidad cuyos pasos todos, hasta los más insignificantes, tendían hacia idéntico fin. La unidad de su pensamiento es atestiguada por su conducta de militante" (65). Analicemos pues la consistencia de esta unificación en la práctica de Marx.

La Traducción política de la ambigüedad teórica.

La primera consecuencia con respecto a la política de la ambigüedad teórica de Marx consiste en la misma afirmación de la política. Tuvimos ocasión de ver en su momento como para Marx, la política o la razón política se representaba con tintes peyorativos, caracterizada por el dominio exclusivo de la voluntad que pretendía dictar ingenuamente sus imperativos a una materia rebelde, con sus propias legalidades. El paradigma de la razón política lo constituirían aquellos héroes hacedores de Estados que como los jacobinos o Napoleón pretendieron solucionar por decreto desde el Estado, todos los males sociales. Sin embargo, pese a las diatribas lanzadas contra la razón política, Marx participa en alguna medida del lenguaje voluntarista y prescriptivo de ésta. Este hecho indiscutible revela por sí mismo una fisura en la interpretación determinista de Marx. Si se afirma que el mundo de lo material es opaco a la idea, y que está regido por unas leyes autónomas, carece de sentido todo deber-ser o imperativo lanzado para influir en su proceso. A. GOULDNER planteando este problema dice: "¿Por qué tomarse tanto trabajo

para preparar el funeral del capitalismo, si su defunción está garantizada por la ciencia? ¿Por qué movilizar a las personas y exhortarar las a disciplinarse para actuar de conformidad con leyes necesarias a las que, al parecer, de todos los modos están sometidas?" (66).

Marx, recordémoslo, emplea en muchas ocasiones la forma imperativa. En la Introducción a la Filosofía del Derecho de Hegel, dice expresamente que el imperativo categórico consiste en la eliminación de toda situación en que el hombre sea envilecido, vejado o sojuzgado. En la undécima tesis sobre Feuerbach, Marx urge a los hombres a la transformación del mundo. En el Manifiesto ordena a los proletarios ¡uníos! ¿Qué sentido tienen estas órdenes para un determinista? Según KAMENKA, el mero hecho del activismo político de Marx, su proclama de los programas partidarios y sus exhortaciones al proletariado no constituyen por sí sólo una refutación de su determinismo total (67). Para KAMENKA, Marx sería un determinista, que siguiendo una línea iniciada ya por Spinoza y Hegel habría concebido la libertad como autodeterminación. "No ser libre es estar determinado desde el exterior" (68). Sin embargo según Kamenka, Marx por imperativo del mismo concepto de autodeterminación que niega la distinción causa-efecto, se ve obligado a reconciliar el Sujeto y el Objeto, en una unidad: El Hombre. Por esto concluye Kamenka que la opinión de Marx de que el hombre se "apropiará" de la naturaleza, la determinará en lugar de ser determinado por ella, revela en forma clara "el carácter antiempírico antideterminista de su creencia en la autodeterminación" (69). Caemos entonces en la misma ambigüedad inevitable, pues ¿qué otra cosa puede significar el calificativo de determinista que cree en el carácter antideterminista de la autodeterminación? Esta afirmación tiene el mismo sentido de la que hace Gouldner cuando para mostrar la ambivalencia de Marx, dice que éste

era "un materialista paradójicamente idealista que suprimió su propio idealismo" (70). La existencia en Marx de un lenguaje prescriptivo nos remite a la dualidad inherente a todo normativismo, a un mundo de fines y valores, a la escisión entre el ser y el deber-ser por muy problemático que este último (al igual que en Hegel) - - pueda presentarse. La concepción materialista de la historia implicaría según esto, dos procesos distintos con tendencia a converger en la práctica. Como ha señalado RUBEL, la concepción materialista de la historia se manifiesta "como un método de investigación del campo total de los procesos históricos, y a la vez como una doctrina de la acción social; es simultáneamente un instrumento del conocimiento histórico y una doctrina de la conducta revolucionaria" (71).

Precisamente lo que puede distinguir el pensamiento de Marx de otros normativismos es el de su carácter concreto, su pretensión de confluencia entre el fin ético-político y la tendencia histórica, entre el valor y la realidad. La razón política en sentido estricto, es decir en su versión francesa tal y como Marx la interpreta, supone un terrorismo de la voluntad, de la idea estatal que se cree ingenuamente activa y olvida los datos del objeto, el hecho de que la sociedad constituye el único motor de la historia. Frente a este voluntarismo, la racionalidad política marxista intenta fundamentar sus fines y sus órdenes en armonía con la sociedad concreta a la que van dirigidos, teniendo en cuenta el conjunto de condiciones objetivas que pueden imponerse a todo piadoso deseo. En este sentido ha señalado BLOCH "La indagación analítica de las condiciones muestra también perspectiva, pero con el horizonte como limitativo, como horizonte de lo limitadamente posible. Sin este enfriamiento se daría jacobinismo, o incluso la exaltación utópica más abstracta y exagerada" (72). Toda acción práctica o política habría de tomar en consideración esos datos concretos "sociológicos", si es que pretende

de verdad ser racional y eficaz.

Llegamos así a un necesario pluralismo sociológico como requisito de la racionalidad política marxista. La ambigüedad de Marx con respecto a la influencia de elementos subjetivos (voluntaristas) y objetivos (deterministas), en un determinado proceso histórico, nos llevó a afirmar siguiendo a SCHMIDT que el peso de momentos subjetivos y objetivos dependían en cada caso del curso de la historia y no podía ser prejuzgado teóricamente (73); es decir que la puesta en práctica como punto de unificación de la ambivalencia teórica de Marx nos remite a una pluralidad de soluciones, tantas como sociedades. En este sentido LEFEBVRE ha llegado a decir: "Lo cierto, para nosotros, es que el análisis crítico del Estado, según Marx, debe ser concebido específicamente: para cada modo de producción, para cada fase de la historia y para cada país" (74). Los análisis "sociológicos" en la obra de Marx son cuantiosos, y parece totalmente fundamentado hablar de Marx como sociólogo o de una sociología marxista. (75). El propio Marx, en una carta dirigida a la redacción del diario ruso "Otetschestvennyje Sapiski" en Noviembre de 1.877, en la que respondía a la interpretación que de sus propias teorías había dado N.K. Michailowski, se sitúa en una línea puramente analítica y sociológica (76). Marx dice que las afirmaciones hechas en El Capital acerca de que la tendencia histórica de la producción ha engendrado los elementos de un nuevo orden económico y que "produce su propia negación con la necesidad de un proceso natural", así como el advenimiento de la propiedad y el trabajo sociales y la posibilidad del desarrollo integral de los individuos productores, no pueden transformarse en una excusa para hacer filosofía de la historia. Marx reprocha a su crítico la forma de interpretarle ya que "Debe transformar absolutamente mi bosquejo histórico de la for-

mación del Capitalismo en Europa occidental en una teoría de filosofía de la historia de los procesos generales que es prescrita a todos los pueblos a modo de destino" (77). Para Marx no es posible hacer extrapolaciones de las conclusiones extraídas de una determinada situación sociohistórica: "Acontecimientos de una analogía sorprendente pero producidos en medios históricos diferentes conducen a resultados completamente distintos" (78). La clave de estos fenómenos -concluye MARX- sólo puede hallarse estudiándolos separadamente uno por uno y después confrontándolos. No existe la clave universal de una filosofía de la historia cuya suprema virtud consiste en ser suprahistórica (79). Después de esto creemos que la interpretación realista-pluralista que venimos defendiendo, queda justificada.

Los Derechos Humanos en el discurso político realista.

La crítica de Marx al discurso político que utiliza los derechos humanos se fundamenta en el punto de vista empírico, analítico e histórico que acabamos de exponer. El empleo de los derechos humanos en el lenguaje político de la Revolución francesa constituye para Marx pura fraseología, charlatanería vacía, incapaz de modificar el mundo o de otorgar un sólo derecho a cualquier individuo que no lo posea ya de hecho. En la Ideología Alemana, Marx se burla de la "vacua charlatanería" de los filósofos (y lo mismo cabría decir de los políticos) que "se abstienen sabiamente de entrar en la división del trabajo, en la producción material y en el intercambio material que son precisamente los que encuadran a los individuos en determinadas relaciones y actividades. Para ello, sólo se trata, en términos generales, de inventar nuevas frases en torno a la interpretación del mundo existente, frases que se convierten tanto más seguramente en grotescas fanfarronadas cuanto más creen colocarse por encima de este mundo y ponerse en contraposición con él" (80).

En conexión con este olvido de las condiciones materiales, está el lenguaje político voluntarista; así Marx exclama irónicamente:

¡Libertad! ¡Reconocimiento del libre carácter humano! ¡Privilegio especial! ¡Palabras edificantes para eludir, apologeticamente, determinadas cuestiones!" (81). Las cuestiones eludidas en el lenguaje político son precisamente las que hacen de este lenguaje un lenguaje descontextualizado, ignorante de la situación en que se aplica y por tanto ineficaz para transformarla.

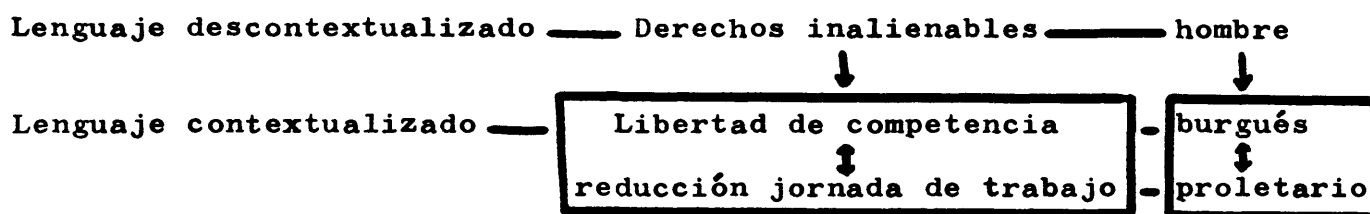
Marx acusa a sus adversarios en numerosas ocasiones de incurrir en el "pecado" de fraseología. Así refiriéndose a Palmerston dice: "Abunda en el manejo de la fraseología democrática y en las opiniones oligárquicas; sabe ocultar la política pacifista y usurera de la burguesía tras el orgulloso lenguaje del inglés aristocrático del pasado" (82). Denuncia las opiniones de Daumer sobre las mujeres en estos términos: "El señor Daumer no dice una palabra de la actual posición de las mujeres y trata por el contrario de la mujer como tal. Intenta consolar a las mujeres por su miseria burguesa, pues les dedica un culto fraseológico tan vacío como misterioso (83). Frente a la concepción de Bakunin acerca del autogobierno del pueblo, de la eliminación de la distinción entre gobernantes y gobernados, de la supresión de la elección y la acentuación del papel de la comuna, Marx comenta: "¡Qué tontería! Esto es fraseología democrática, balbuceo político. La elección es una forma política, tanto en la más pequeña comuna rusa como en el artel. El carácter de la elección no depende de esta denominación, sino, por el contrario, de la base económica de las relaciones económicas entre los electores" (84). En La Guerra Civil en Francia, Marx dice: "Y si hoy, en nombre de la república y con fraseología desenfrenada se prometen cosas imposibles ¿no será acaso para preparar el clamor que exija un

gobierno "posible"? (85). Como vemos, la fraseología democrática o el discurso político que la utiliza consisten para Marx en la facultad de ocultar las relaciones materiales existentes y proponer en consecuencia fines irreales e irrealizables. La fraseología es la expresión de la irracionalidad y la ideología.

Frente a la fraseología, frente al discurso político descontextualizado que no tiene en cuenta las condiciones en que se pronuncia, Marx aspira a un discurso contextualizado que tome conciencia de las concretas circunstancias sociohistóricas en las que es emitido. Sólo a través de esta toma de conciencia podría el discurso político adquirir un poder material, transformador de la realidad, pero por ser expresión de racionalidad, no por el hecho de producir un sonido mágico y misterioso como el de las trompetas de Josué. En Marx se da un esfuerzo consciente por el lenguaje, porque sus frases tengan un correlato con la realidad, porque su teoría expresada en palabras y la práctica, no se tiren de los pelos. L. SILVA en un interesante estudio, ha señalado cómo el principal rasgo del estilo literario de Marx consiste en "su elaborada consciente correspondencia con los contenidos conceptuales", y también resalta la capacidad "de adaptar su estilo con infinita capacidad a sus objetos de estudio" (86).

Este esfuerzo por la posición lingüística, alcanza naturalmente al empleo de los derechos humanos en su discurso. Hay ocasiones en que Marx aboga expresamente por el silencio, por la no utilización o reivindicación de los derechos humanos. Ante el despotismo solo cabe la misma brutalidad que él ejerce o de lo contrario el silencio; ante el déspota la palabra humanidad o derecho humano es totalmente inútil (87). Sin embargo hay otras ocasiones en que Marx

como hemos tenido ocasión de ver, utiliza en su discurso la apelación a alguno de los derechos humanos aunque en un sentido muy concreto y contextualizado. Así en el artículo sobre los Cartistas ya citado, las palabras de Marx están totalmente medidas; dice textualmente: "...la consecución del sufragio universal sería en Inglaterra en muy alto grado una medida de contenido socialista" (88). El juicio de Marx resulta doblemente restrictivo en cuanto se aplica sólo a Inglaterra y en cuanto no establece sin más una identificación entre el socialismo y la consecución del sufragio universal. Marx distingue con claridad el significado del sufragio universal en Inglaterra y en el continente, apoyado en las diferentes condiciones sociales y peculiares idiosincrasias de ambos. En este sentido dice: "Los burgueses británicos no son tan irascibles como los franceses, cuando quieren conseguir una reforma parlamentaria no hacen ninguna revolución de febrero" (89). Existen otros textos de Marx en los que este carácter concreto de los derechos humanos aparece claramente contrapuesto al carácter ampuloso de las declaraciones de derechos. Mientras en el Manifiesto Comunista, Marx dice que la burguesía redujo las incontables libertades estatuidas a una única libertad de competencia (90), en el Capital señala como para el proletariado en lugar del majestuoso catálogo de los "derechos inalienables del hombre", se trata de conseguir la modesta Carta Magna de una jornada de trabajo legalmente limitada (91). En ambos casos Marx pretende traducir el lenguaje político abstracto al idioma de la realidad concreta en el cual aparecen con claridad las contradicciones. Podríamos representar ese proceso de traducción mediante el siguiente esquema



Por lo demás, Marx huye de la utilización del lenguaje político abstracto; en aquellos casos en que lo emplea es consciente de ello y tiende a disculparse. Tenemos al respecto dos ejemplos muy gráficos: Ya vimos como después de la redacción de los Estatutos de la 1ª Internacional en la que se incluían unas expresiones referentes a los derechos y deberes humanos, Marx se disculpa con Engels, por haberse visto obligado a introducirlas. Es curioso observar que Marx no justifica estas expresiones por la función positiva que pudieran ejercer, sino por la carencia de funcionalidad negativa: "están puestas -dice MARX- de tal manera que no pueden hacer daño" (92). En otra carta a Engels a propósito de la felicitación a Lincoln por su reelección, Marx hace constar el esfuerzo que le supuso la redacción del escrito a fin de no incurrir en los tópicos de la fraseología democrática (93).

Según lo expuesto se muestra con claridad la concreción y el realismo con los que Marx trata el tema de los derechos humanos o de las libertades democráticas. Sin embargo es preciso matizar el sentido del vocablo realismo aplicable a Marx. Marx era realista en el sentido de tomar en cuenta todos los datos materiales, económicos y sociales que podían condicionar un determinado juicio sobre una situación, y los objetivos o fines formulables como consecuencia de la percepción de esa situación. El realismo de Marx implica el postulado de coherencia entre el principio y la práctica, que los fines u objetivos propuestos en el discurso no puedan ser tachados de ilusorios o piadosos deseos, sino que coincidan con la tendencia real ob-

jetiva. Otra cosa es el "realismo burgués", que sólo está habituado a considerar "el interés que tiene ante las narices", un realismo que podría calificarse de oportunismo contemporizador y transigente con el poder burgués constituido. Refiriéndose a estos políticos realistas y en concreto a Lasalle y a Schweitzer, Marx dirá en una carta a Kugelman: "Quieren tomar las cosas tal como son, no provocar al gobierno etc., así como nuestros políticos realistas "republicanos" están listos para aceptar un Kaiser Hohenzollern "por añadidura". Pero como no soy un "político realista", estimé necesario renunciar junto con Engels al Sozial-Demokrat, dando una declaración pública..." (94). También Marx acusa a estos autores de fraseología y se refiere a Lasalle con el calificativo de "salvador charlatanesco" que prometía a los obreros arribar a la tierra prometida de un sólo salto (95). Es decir que este discurso "realista" en sentido peyorativo es también ideológico, carece para Marx de poder transformador. Frente a él y en su búsqueda de coherencia entre el discurso político y la realidad material, Marx no trata de inventar nuevas frases (96), sino llegar a la construcción práctica de la sociedad comunista "la única donde el desarrollo original y libre de los individuos no es una frase" (97).

Algunos intérpretes marxistas estarían de acuerdo con esta visión que acabamos de dar sobre la posición de Marx con respecto a los derechos humanos. La autocensura para emplearlos en el discurso político así como la consciencia de que no pueden constituir una excusa para eludir otras cuestiones, se confirma por ejemplo en ASH que dice: "Reducir toda la política a la cuestión de los derechos del individuo es una manera de esquivar los problemas políticos reales... Mientras la clase dominante pueda limitar la crítica política y moral a los derechos y obligaciones del individuo habrá logrado, efec-

tivamente, sustraer del campo del debate sus acciones interesadas como clase" (98). Desde una perspectiva lingüística PONZIO en polémica con Chomsky que apela a ideales libertarios o necesidades primarias tales como la fraternidad, la libertad, la democracia, la justicia, la solidaridad, la amistad, dice: "Chomsky, a pesar de su profesión de lingüista, no se preocupa de especificar el significado de estos términos. Hace uso de ellos como si tuvieran un significado preciso, unívoco. Basta considerar su uso por parte del aparato de propaganda de distintas ideologías, aún las interesadas en el mantenimiento del poder de la clase dominante y del orden constituido, para que se muestre su ambigüedad y en consecuencia su inutilidad para un discurso que quiera desarrollar una crítica radical al sistema capitalista basándose en sus propias contradicciones internas, y no en nombre de valores ya explotados por la ideología burguesa" (99). Siguiendo en la misma perspectiva lingüística KLAUS ha subrayado que la libertad en el discurso político marxista es una relación binaria que adopta la fórmula "x es libre de (por, para etc.) y" (100). Según Klaus la libertad no puede concebirse como una cualidad o un algo existente que le corresponde o no a una cosa, de forma que la oración "x es libre" sería sintácticamente falsa. La palabra "libertad" tomada en este segundo sentido sería un concepto difuminado que cada cual podría interpretar a su gusto. "En todo caso -dice KLAUS- es mucho más difícil comprender la libertad como relación binaria que operar con un concepto difuso de la libertad, de una sola cifra. El pseudoconcepto de libertad crea un campo difuminado, dentro del cual cada cual puede dar curso a sus deseos" (101). Es esto último lo que pretendería evitar el discurso político marxista tratanto de precisar, por su atención al contexto, el contenido referencial de palabras como "libertad" a fin de obtener un efecto transformador sobre la realidad.

Los Derechos humanos en el discurso utópico.

Resulta casi ocioso decir que Marx no era un utopista, que durante toda su vida combatió a todos aquellos que pretendieron construir ciudades y estados sin tener en cuenta las condiciones reales en las que se encontraban. El mismo renunció casi por completo a la elaboración de futuras quimeras y puso en tela de juicio la legitimidad teórica así como la utilidad práctica de tal modo de proceder. En la Guerra Civil en Francia, establece con claridad la distinción de su concepción con respecto a cualquier tipo de utopismo: "Los obreros -dice- no tienen ninguna utopía lista para implantarla "par décret du peuple". Saben que para conseguir su propia emancipación, y con ella esa forma superior de vida hacia la que tiende irresistiblemente la sociedad actual por su propio desarrollo económico, tendrán que pasar por largas luchas, por toda una serie de procesos históricos, que transformarán ~~las~~ circunstancias y los hombres. Ellos no tienen que realizar ningunos ideales, sino simplemente dar suelta, a los elementos de la nueva sociedad que la vieja sociedad agonizante lleva en su seno" (102).

Sin embargo y siguiendo con lo que dijimos a propósito de la ambigüedad teórica de Marx, podemos encontrar en su obra algunos elementos axiológicos, que conducen a una negación del presente y a una cierta descripción utópica de la sociedad futura. La vinculación axiológica de la "ciencia" social de Marx es evidente y tal vinculación no puede ser explicada de forma deductiva. En este sentido Agnes HELLER, ha podido hablar de una ontología marxista del valor no derivada de ningún dato empírico (103). A. HELLER afirma una autonomía del valor, enfrentándose a determinados marxistas que "derivan" los valores partiendo bien de los intereses, bien de las necesidades (104). Frente a los primeros entre los que se podría encuadrar a Engels y a algunos teóricos de la II Internacional, Heller

afirma que el interés es una categoría de la sociedad alienada en cuanto que implica la separación y el enfrentamiento: "No hay intereses sin que haya diversidad de intereses" (105). Por lo tanto según Heller no puede considerarse la realización del interés general como la realización del valor (en sentido marxista) sino al contrario: "... rasgo esencial de la superación de la alienación es precisamente la desaparición del interés como motivo" (106). Tampoco puede derivarse según Heller el valor de la necesidad. La necesidad tiene un componente social y relativo: "Sólo puede convertirse en necesidad -aunque en modo alguno para todos- lo que la sociedad ha producido o aquello cuya producción social es objetivamente posible" (107). En las sociedades clasistas, las necesidades individuales vienen determinadas por las perspectivas de clase, por el lugar que el individuo ocupe en la división social del trabajo, de forma que no puede establecerse una identificación entre necesidad y valor al existir necesidades alienadas como lo sería -según MARX- la necesidad religiosa (108).

Ahora bien si según Heller el ser de los valores no se puede derivar de las necesidades, puede decirse al contrario que los valores están mediados con las necesidades. Los valores pueden convertirse en necesidades para determinados individuos, y entonces estamos en presencia de lo que Heller denomina necesidades radicales. "Llamamos necesidades radicales -dice HELLER- a las necesidades que nacen en la sociedad basada en relaciones de subordinación pero que no pueden ser satisfechas en una sociedad semejante. Son las necesidades cuya satisfacción solo es posible a través de la superación de esa sociedad concreta" (109). ¿Cuáles son estas necesidades radicales o cuál es el contenido de los valores implícitos en la obra de Marx? Para Agnes Heller en la obra de Marx se dan axiomas axioló-

gicos universales de los que se derivan axiológicamente todos los valores y todos los juicios de valor que él acepta: "Se trata fundamentalmente -dice HELLER- de una categoría ontológica primaria (no derivable empíricamente de otras cosas): la categoría de riqueza. "Riqueza" es el despliegue multilateral de las fuerzas esenciales de la especie. El primer axioma axiológico marxiano dice: Es valor todo lo que contribuye al enriquecimiento de las fuerzas esenciales específicas, todo lo que las promueve. Segundo axioma axiológico: El valor supremo es la circunstancia de que los individuos puedan apropiarse la riqueza específica, la riqueza de la especie" (110). Según esto la utopía racional se realizaría para Marx en una sociedad en la que se llevaran a efecto esos dos axiomas axiológicos, lo cual solo sería posible en la sociedad comunista: "El deber de Marx, su utopía racional es el comunismo, la sociedad de productores asociados, en la cual se ha suprimido la contradicción entre el individuo y la especie humana" (111).

En KAMENKA, la descripción de la utopía marxista se halla próxima a la realizada por Heller. Según vimos, Kamenka caracteriza la ética marxista por el principio de la autodeterminación. "La actividad autodeterminada regida o determinada por las reglas de su propio ser es necesariamente armoniosa; la dependencia resulta del conflicto y da origen a nuevos conflictos" (112). Este imperativo de armonía impuesto por la autodeterminación lleva a Marx a eliminar toda distinción entre lo humano y lo no humano o entre un hombre y otro. En este sentido comenta KAMENKA: "Si el hombre ha de ser auténticamente autodeterminado, no es posible que esté determinado por la naturaleza ni tampoco por otros hombres. Marx exige una comunidad humana en la que no sólo el conflicto, sino también la misma diferencia entre un hombre y otro haya desaparecido. Este es el

significado de su insistencia en que en la sociedad auténticamente humana cada hombre representa a todos los demás, en que cada actividad realizada en esta sociedad es mi actividad" (113). Llegamos pues a una descripción de la utopía marxista en la que junto a la unión individuo-especie, se incorpora la identificación sujeto-objeto.

No obstante, la identificación sujeto-objeto o la de hombre-naturaleza que tiene su apoyo indudable en las expresiones de los Manuscritos con las que Marx se refiere al comunismo como la verdadera solución del conflicto entre hombre y naturaleza o hombre y hombre, es matizada por el Marx maduro. La identificación naturalismo=humanismo de los Manuscritos no parece totalmente realizable si atendemos a la siguiente construcción utópica realizada por Marx en el Capital: "En verdad -dice MARX- el reino de la libertad sólo comienza en el punto en que cesa el trabajo determinado por la necesidad y la finalidad exterior; reside por consiguiente, según la naturaleza de la cosa, más allá de la esfera de la producción material propiamente dicha. Así como el salvaje debe luchar con la naturaleza para satisfacer sus necesidades, para conservar su vida y reproducirse, también debe hacerlo el civilizado, y ello ocurre en todas las formas de sociedad y bajo todos los modos posibles de producción. A medida que el hombre se desarrolla se amplía este reino de la necesidad natural porque también se amplían sus propias necesidades, pero al mismo tiempo se expanden las fuerzas productivas que las satisfacen. La libertad en este terreno sólo puede consistir en que el hombre socializado, los productores asociados regulen racionalmente su intercambio orgánico con la naturaleza, lo pongan bajo su control común en lugar de ser dominados por él como por una potencia ciega; y que lo hagan con el mínimo empleo de energía y en las condiciones

más dignas y adecuadas a su naturaleza humana. Pero este sigue siendo siempre un reino de la necesidad. Más allá de él comienza el desarrollo de las capacidades humanas -que vale como fin en sí mismo- el verdadero reino de la libertad que sin embargo sólo puede florecer sobre la base de aquél reino de la necesidad. La reducción de la jornada de trabajo constituye su condición fundamental" (114). La lucha del hombre con la naturaleza, la permanencia de las necesidades y por consiguiente del trabajo, subsistiría según Marx en el reino de la libertad. Como ha señalado SCHMIDT: "Aunque en la sociedad sin clases una parte de la humanidad ya no puede interponer a la otra, mucho más numerosa, como medio entre sí misma y la naturaleza a apropiarse, sin embargo la naturaleza, como bloque a dominar, sigue constituyendo un problema para los hombres solidariamente unidos" (115).

Sin embargo el trabajo subsistente en la última fase de la sociedad comunista sería la primera necesidad vital, así como la subsistencia e incluso la multiplicación de las necesidades vendría completada por la seguridad de su satisfacción, según la descripción realizada por Marx en la Crítica del Programa de Gotha (116). El más allá del reino de la necesidad deja pues en interrogante el modo de la identificación entre sujeto y objeto, de la humanización de la naturaleza o de la naturalización del hombre. En este sentido pregunta AXELOS: "Una vez instaurada ésta (la producción material) en toda su omnipotencia y efectuando de parte a parte la conquista del mundo, victoriosa la técnica en su combate con la naturaleza ¿se descubre el enigma de la "realidad" -del ser en devenir de la totalidad del mundo, de la historia del mundo y de las sociedades- en un horizonte que no fuera el de la producción material, más allá de ella?" (117). Dejemos abierta la cuestión, como una región nebulosa

sa que se sitúa aún más allá de la utopía marxista.

BLOCH, que quizá sea el autor que más ha desarrollado la idea de los elementos utópicos latentes en el marxismo designa de múltiples formas el contenido de esta utopía, así como los caminos para llegar a ella. Pero esta inyección de utopía en el marxismo sólo es posible eliminando todo asomo de materialismo mecanicista en la concepción de Marx. Para Bloch "el tránsito del reino de la necesidad al reino de la libertad solo tiene sitio en la materia inconclusa en proceso" (118). La materia según Bloch es al modo aristotélico "dynamei on" (ser en posibilidad) concepto que subyace en el materialismo histórico-dialéctico (119). La realidad es para Bloch una realidad abierta preñada de futuro y posibilidades reales "Utopía concreta se encuentra en el horizonte de toda realidad; posibilidad real rodea, hasta lo último, las tendencias latencias abiertas dialécticas". Estas últimas penetran archirrealistamente el movimiento inconcluso de la inconclusa materia" (120). Este materialismo propugnado por Bloch es pues, un materialismo utópico, un materialismo vuelto hacia adelante. La materia inconclusa y abierta aparece como el sustrato en el que puede realizarse la posibilidad real objetiva. La categoría de posibilidad real hace referencia a un posible no ilimitado sino "señalable gradualmente de acuerdo con las condiciones conocidas" (121). Ese es el camino hacia la utopía hacia el fin de la historia que puede ser designado como todo, patria, identidad, sobre todo, ser de la utopía, contenido de la esperanza, omega del adónde, eschaton, unum, verum, bonum, optimum, materia última del ser, trascendencia sin trascender, sumo bien, lo más esperado de la esperanza, meta final, capítulo último de la historia, adonde, para qué, ultimum (122). Como uno de los contenidos de esta utopía que Bloch atribuye al marxismo nos interesa destacar el humanum. Refiriéndose

a este factor dice Bloch: "El humanum no se encuentra, por tanto, por doquier en toda sociedad "como generalidad natural interna, muda, que une a los muchos individuos"; no se halla en absoluto en ninguna generalidad existente, sino que se halla, más bien, en un proceso arduo y se conquista únicamente junto con el comunismo, y como éste. Precisamente por ello el nuevo punto de vista, el punto de vista proletario, suprime tan poco el concepto axiológico de humanismo, que es él el que le hace prácticamente retornar a su propio lugar; y cuanto más científico es el socialismo, tanto más concretamente sitúa en el centro la preocupación por el hombre, y en la meta la superación real de su autoalienación" (123).

Aparte de estos autores existen otros muchos que situarían este humanum en el mismísimo centro de la utopía marxista. Así por ejemplo A. SCHAFF ha subrayado que "El socialismo, tanto el utópico como el científico, tiene por principal centro de interés al hombre", que si "al analizar una doctrina socialista se pierde de vista el hecho de que gravita alrededor del hombre, se omite lo más importante que ella tiene y no se la comprende" (124). Y en la misma línea de un humanismo socialista, podríamos citar igualmente a FROM, a FRITZHAND, PETROVIC, MONDOLFO, etc. (125).

Llegados a este punto podemos preguntarnos ¿Qué relación guarda la utopía marxista con la utopía de los derechos del hombre? Tenemos que dejar bien claro que al referirnos a la utopía de los derechos del hombre no nos referimos a las realizaciones históricas concretas que se bautizaron a sí mismas con este nombre, es decir a las puras declaraciones sino al contenido utópico de las mismas que trascendía su práctica efectiva. Derechos como el de la felicidad, la libertad, y la igualdad formulados por los revolucionarios del siglo

XVIII parecen referirse a metas aún no logradas por ninguna sociedad.

Marx en principio parece ser muy crítico con respecto a la posibilidad de transferir al marxismo esos ideales surgidos en las relaciones de producción burguesas. En los Grundrisse, Marx critica el utopismo de algunos socialistas que admitiendo la forma ideal de la sociedad burguesa querían acometer la empresa de realizar ese ideal sin comprender que no se trataba más que del "reflejo de esa realidad" (126). En un sentido análogo MLYNAR ha señalado que el ideal del socialismo "no es el "hombre-ciudadano", poseedor de "derechos naturales" iguales para todos, sino el hombre que rehuye toda alienación, provisto, con los mismos títulos que todos sus semejantes, de las posibilidades reales de desarrollar en forma constante su naturaleza humana activa y creadora" (127).

Sin embargo es difícil no encontrar un punto de conexión humanista en ambas expresiones utópicas. Así para Adam SCHAFF, "Libertad, Igualdad, Fraternidad", la voz de orden de la Revolución Francesa, expresa aspiraciones comunes a todos los hombres, y varían, por su tenor o sus formas de expresión en función de la época histórica" (128). Según E. BLOCH, las formulaciones burguesas de los derechos del hombre pese a su origen en intereses de clase, son la expresión de una utopía abstracta que sólo puede ser transformada en utopía concreta en el socialismo. "En el sueño ideal-burgués de los derechos del hombre -dice Bloch- actuaban ya sin duda desde un principio las tendencias que más adelante iba a traer el más puro capitalismo. Pero incluso aquí se dibujaba vagamente una ciudad del amor fraterno, una Filadelfia bien lejana de la verdadera Filadelfia, situada en el orden del día de la historia económica y que como tal había de constituirse" (129). La generalidad de los derechos burgueses constituiría el ideal abstracto genérico humano del citoyen, el

cual llevaba dentro de sí un excedente utópico que trascendía las realizaciones burguesas y que el marxismo podía incorporar. La burguesía con sus libertades no podía llegar al ciudadano sino sólo a la "apariencia de una existencia humana" (130). "Lo que el citoyen prometía -dice BLOCH- puede hacerse desde luego real solo en el socialismo. Y al decir que se puede hacer real, se dice también que en su época era un excedente utópico inserto en las aspiraciones burguesas" (131).

Aludiendo a la compatibilidad de las diversas opiniones sobre los derechos del hombre, Jhon LEWIS dice: "Todos están de acuerdo sobre la validez de los derechos del hombre "a la vida, a la libertad, a la persecución de la felicidad" formulados en el siglo XVIII, y sobre los derechos fundamentales de la democracia política" (132). Este acuerdo sería común también al socialismo marxista. "La democracia comunista -dice Lewis-, que no es más que una democracia social plenamente desarrollada, también prohíbe todo lo que es fundamentalmente incompatible con los derechos del hombre" (133).

De acuerdo con todas estas opiniones, podríamos llegar a la conclusión de que el "humanum" descrito por la utopía marxista incluye dentro de él la realización y la consumación del ideal contenido en las formulaciones burguesas de los derechos del hombre. Pero esta identificación tiene que ser suficientemente matizada si no se quiere caer en una burda simplificación. Es preciso señalar ante todo la diferencia de énfasis y el distinto campo referencial de las expresiones humanistas burguesa y marxista. La primera pone el acento en el hombre en cuanto ser individual y la segunda en cuanto ser genérico.



Según ha señalado S. I. BENN, el telos presente en la formulación clásica de los derechos del hombre puede concretarse en tres proposiciones: 1) Que las personas naturales deben ser respetadas como personas morales, 2) que los seres humanos son objetos de valor, 3) que ciertas direcciones del desarrollo humano son deseables así como algunas cualidades son excelencias humanas (134). Se trata pues de proposiciones en las que al modo kantiano se subraya el postulado moral del respeto al individuo como fin. En el marxismo por el contrario se insiste más en la riqueza del género como contenido axiológico, en la apropiación por parte del individuo de las fuerzas del género. A este respecto es interesante citar la distinción hecha por A. HELLER entre el particular y el individuo. Para Heller el particular es el sujeto de la vida cotidiana, el sujeto ocupado y preocupado por su reproducción social (135). El individuo por el contrario es para Heller "aquél particular para el cual su propia vida es conscientemente objeto, ya que es un ente conscientemente genérico" (136). El individuo mantiene una relación consciente con el género, es el representante de los valores que se concretan en el desarrollo de las capacidades genéricas, de la riqueza humana; en el particular, la relación con lo genérico, con la esencia humana, está ausente aunque esta desesencialización puede cambiar según las relaciones con la época histórica y según las relaciones más o menos particularistas con respecto a la totalidad del género. La utopía marxista consiste pues en la superación-conservación (aufheben) del particular por el individuo. "La alienación se habrá abolido -dice Heller-, se podrá hablar de una humanidad socializada cuando todos los hombres, cada uno en particular, tenga una relación consciente para con el género humano. Ser idéntico quiere decir que cada uno puede apropiarse de la totalidad de la riqueza de la especie humana, "relación consciente" significa que todos pueden elegir de entre la totalidad de la riqueza humana lo que necesiten para el despliegue varia

do y rico de su propia personalidad"(137). El humanum marxista no supone por lo tanto la disolución de la individualidad, y en este sentido SCHAFF se esfuerza por distinguir las utopías colectivistas de Huxley y Orwell de la utopía marxista (138).

Sin embargo tras estas precisiones y distinciones, pueden llegar a desarrollarse determinadas consecuencias totalmente opuestas al telos contenido en los derechos del hombre. Si se distingue entre el particular (particularista) y el individuo puede, (aunque en modo alguno necesariamente) llegar a negarse el valor axiológico del particular. Se podrían entonces suprimir los derechos del particular en aras de la construcción del futuro individuo genérico, supresión que en modo alguno podría darse desde la concepción tradicional de los derechos del hombre, más reconciliada con el presente. Según esto, si tomamos el concepto individuo en su acepción corriente, sería correcta la siguiente comparación realizada por Georg BRUNNER: "De acuerdo con la concepción occidental, los derechos fundamentales competen al hombre como individuo, pues este posee una autonomía esencial y axiológica. La ideología comunista reconoce al hombre só lo un valor relativo y es considerado exclusivamente en su relación social. Los derechos fundamentales competen no al hombre individual, sino a la esencia genérica "hombre" (139). Creemos que esta contraposición no está hecha exclusivamente con fines occidentalistas, sino que responde a una auténtica dirección del pensamiento marxista. Oigamos una vez más al propio Marx: "la producción por la producción misma no significa sino desarrollo de las fuerzas productivas humanas, o sea, desarrollo de la riqueza de la naturaleza humana como fin en sí... Puesto que este desarrollo de las facultades de la especie humana, aunque de momento se lleva a cabo a costa de la mayoría de los individuos humanos y de clases enteras de hombres, al final rompe

este antagonismo y coincide con el desarrollo del individuo particular; no puede entenderse (por parte de muchos) que el desarrollo superior de la personalidad sólo se compra a través de un proceso histórico en el que se sacrifican los individuos" (140). El fin de la utopía marxista consiste en la individualidad rica pero conseguida a lo largo de un camino en el que quedan sepultados muchos individuos. No hay más que desarrollar un poco esta idea para llegar a la concepción soviética de los derechos del hombre en la que las vejaciones a los individuos actuales pueden ser justificadas por la existencia de un individuo futuro cuyo logro puede ser perpetuamente diferido. Pero sería injusto silenciar el hecho de que Marx habla de la riqueza de la naturaleza humana como "fin en sí", lo cual podría traducirse como una creencia en la dignidad del individuo actual. Esta otra actitud puede dar lugar a un desarrollo utópico que a diferencia del soviético pretende anticipar, hacer realidad en el presente al individuo rico superador del particular.

La Múltiple escisión del marxismo.

Wolfrang LEONHARD, ha hablado de una escisión del marxismo en tres direcciones: la soviética, la china y la del comunismo reformista (141). Esa división no obstante puede estimarse como restrictiva ya que en realidad con la misma legitimidad puede hablarse de un marxismo para cada país, de un marxismo de cada autor, o un marxismo más o menos próximo a una corriente filosófica; puede hablarse de un marxismo abierto en el sentido de Labriola o Mandel, o de un marxismo ortodoxo. Los apellidos pueden multiplicarse de tal forma que el hombre apenas puede ser reconocido. Como dice LAMO de ESPINOSA "En definitiva seguir definiéndose hoy como marxista carece de sentido

teórico. En primer lugar porque hay tanta diferencia entre ciertos marxistas como la que hay entre uno que lo es y otro que no lo es: la etiqueta es política y carece de contenido científico, y así hay marxistas estalinistas, maoistas, autogestionarios o socialdemócratas, ortodoxos, críticos o revisionistas, humanistas y antihumanistas, kantianos, hegelianos y antihegeliaños, lukacsianos, gramscianos, althusserianos, fenomenólogos, positivistas, estructuralistas, etc., y por haber hay ya hasta neomarxistas (y conste que estas categorías no se superponen) de modo que la fauna marxista es casi tan variada como la vida misma, y no se sabe qué tienen en común todos esos marxismos si no es la referencia a unos textos y la creencia de que la etiqueta tiene sustancia por sí sola" (142). Es decir que en lugar de la triple escisión, puede hablarse de múltiple escisión o incluso de disolución. La valoración de este movimiento pluralista o disgregador, es desigual según los diferentes intérpretes del marxismo. Así, mientras algunos autores (fundamentalmente franceses) hablan de muerte del marxismo (143) otros ven en esa variedad de interpretaciones un signo de supervivencia. Así, BOBBIO ha señalado: "Que haya tantos marxismos que quede claro, no es un escándalo. Más bien es un signo de vitalidad, como fue un signo de vitalidad del cristianismo la multiplicación de sectas en tiempos de la Reforma. También el neo es un buen signo: desconfío de los sistemas filosóficos que no renacen bajo este signo" (144). En un sentido análogo se pronuncia SOTELLO, aunque subrayando la desconexión entre el marxismo clásico y sus versiones actuales. "El fraccionamiento del marxismo en múltiples corrientes -dice SOTELLO- es, por un lado señal contundente de su supervivencia activa -cumplido más de un siglo, el marxismo sigue hoy influyendo vigorosamente sobre las ciencias sociales y el pensamiento socialista del mundo entero-, pero también prueba palpable de que tal cantidad de reinterpretaciones y revisiones se han hecho impres-

cindibles al invalidar la realidad histórica alguno de sus supuestos básicos" (145). En cualquier caso, lo que sí parece probable es que por encima de las diversas valoraciones, los textos de Marx como anuncia SACRISTAN, sobrevivirán como "clásicos" en el siglo venidero (146).

En lo que respecta a nuestro tema, sería imposible estudiar la cuestión de los derechos humanos en cada uno de los autores, países o corrientes filosóficas que aparecen más o menos emparentados con Marx. Baste aquí con señalar como a grandes rasgos, esos desarrollos podrían ser fácilmente conectados con alguno de los dos discursos marxistas que hemos designado como realista o utópico.

- 626 -

PARTE V

- 1) A. SCHMIDT y W. POST, El materialismo, trad. Raul Gabás, Barcelona (Herder), 1.976, p.10.
- 2) A. W. GOULDNER, Los dos marxismos, trad. Nestor A. Minguez, Madrid (Alianza Editorial), 1.983, p. 96.
- 3) Ibid.
- 4) A. SCHMIDT, Op. cit. nota 1, p.44.
- 5) Carta de Marx a Engels de 19 de diciembre de 1.860, MEW. 30, 131.
- 6) Carta a Lasalle de 16 de enero de 1.861, MEW. 30, 578.
- 7) Jean-Marie BENOIST, Marx est mort, París (Gallimard), 1.970, p.245
- 8) A. W. GOULDNER, Op. cit., nota 2, p.88.
- 9) Ibid., p.145.
- 10) Virgilio ZAPATERO, Socialismo y Etica: Textos para un debate, Madrid, (Debate), 1.980, p.26.
- 11) Maurice DUVERGER, Los Naranjos del lago Balaton: Lo muerto y lo vivo en la Ciencia Social de Marx, trad. Margarita Estapé, Barcelona (Ariel), 1.981, p.106.
- 12) Ibid., p.107.
- 13) E.J. HOBSBAWM, La era del capitalismo, trad. A. García Fluixá, Barcelona (Labor), 1.977, T. 1, p.153.
- 14) Ibid., T. 1, p.57.
- 15) Ibid., T. 2, p.24.
- 16) Ibid., T. 2, p.75-76.
- 17) Guy PALMADE, La época de la burguesía, trad. Santiago Puga, Madrid (s.XXI), 1.980, p.295.
- 18) Charles MORAZE, El apogeo de la burguesía, trad. Juan G. Basté, Barcelona (Labor), 1.965, p. XII y XIV.
- 19) Jean-Ives CALVEZ, El pensamiento de Carlos Marx, trad. de F. Trappero, Madrid (Taurus), 1.966, p.418
- 20) Vid. la obra de SCHMIDT cit. nota 1, pp. 38 y 50.
- 21) Ibid., p.28.
- 22) K. MARX, Tesis sobre Feuerbach. 1ª y 3ª en La Ideología Alemana, trad. Wenceslao Roces, pp. 665-66, MEW 3, p.533.
- 23) Adolfo SANCHEZ VAZQUEZ, Filosofía de la Práxis, México (Grijalbo) 1.967, p.146.

- 24) SCHMIDT, Op. cit., nota 1, p.48.
- 25) SCHMIDT, Op. cit., p.48 y SANCHEZ VAZQUEZ, Op. cit., nota 23, p.154.
- 26) MARX, Prólogo a la Contribución a la Crítica de la Economía Política, trad. J.Merino, Madrid (Alberto Corazón), 1.970, pp.39-40, MEW 13, p. 10 y 11.
- 27) Ibid., p.39 MEW 13, p.10.
- 28) Ibid., p.40 MEW 13, p.11.
- 29) Recuérdese el artículo de Marx sobre la "Zensurinstruktion" analizado en la Parte 3ª, Cap. 1.
- 30) La Cuestión Judía, OME 5, p.187 MEW 1, p.356
- 31) Introducción a la Filosofía del Derecho de Hegel, OME 5, p.222 MEW 1, p.389-90.
- 32) MARX, Manuscritos Economía Filosofía, p.117 MEW EB, p.521.
- 33) K. MARX, La Ideología Alemana, p.249 MEW 3, p.198.
- 34) Ibid., p.70 MEW 3, p.61.
- 35) Miseria de la Filosofía, p.257 MEW 4, p.180.
- 36) Ibid., p.252 MEW 4, p.177.
- 37) Ibid., p.257 MEW 4, p.181.
- 38) El Manifiesto Comunista, OME 9, p.145 MEW 4, p.471.
- 39) Vid. último capítulo de la Parte 4ª.
- 40) Discurso pronunciado en la celebración recordatoria en Bruselas, OME 9, p.201 MEW 4, p.251.
- 41) "El Partido Democrático", Nueva Gaceta Renana de 2 de junio de 1.848, OME 9, p.245 MEW 5, p.23.
- 42) "Persecución de los extranjeros en Bruselas", La Reforme 12 de Marzo de 1.848 OME 9, pp.221 y 222 MEW 4, p. 539-40.
- 43) ENGELS, "Revolución en París", Deutsche-Brüsseler-Zeitung, 27 de febrero de 1.848 OME 9, p.212 MEW 4, p.530.
- 44) K. MARX, "Die Chartisten" New-York Daily Tribune de 25 de agosto de 1.852 MEW 8, p.344.
- 45) Ibid.
- 46) Provisorische Statuten der Internationalen Arbeiter-Assoziation, MEW 16, p.15
- 47) Carta a Engels de 4 de Noviembre de 1.864, MEW 31, p.15.

- 48) "An Abraham Lincoln, Präsident der Vereinigten Staaten von America" en Der Social-Demokrat, de 30 de Diciembre de 1.864, MEW 16, p.18.
- 49) Ibid., p.19.
- 50) MEW 31.
- 51) "Die Press und Redefreiheit in Deutschland", en The Daily News de 19 de enero de 1.871, MEW 17, p.283.
- 52) Ibid. Marx y Engels fueron colaboradores del Volkstaat órgano del partido Socialdemócrata.
- 53) Leopoldo de Hohenzollern era el candidato de Bismark para ocupar el trono de España, vid. J. BEROZ, Historia de Alemania, trad. de M. Llop, Barcelona (Vicens-Vives), 1.973, pp. 251 y 55.
- 54) MEW 17, p.284.
- 55) MEW 17, p.285.
- 56) La Primera Internacional (Textos y Documentos), trad. del francés por Pilar Calvo, Madrid (Fundamentos), 1.977, T. 1, p.99.
- 57) Op. cit., p. 100.
- 58) Op. cit., p. 101.
- 59) Ibid.
- 60) Carta a Engels de 11 de Septiembre de 1.867, MEW 31, p.342.
- 61) A. GOULDNER, Op. cit., nota 2, p.47.
- 62) Op. cit., p.70.
- 63) E. BLOCH, El Principio Esperanza, trad. de F. González Vicens, Madrid (Aguilar), 1.977, T. 1, P.201.
- 64) Ibid.
- 65) M. RUBEL, Páginas escogidas de Marx para una ética socialista, trad. Marta Rojzman, Buenos Aire (Amorrortu), 1.974, T. 1, p.35.
- 66) A. GOULDNER, Op. cit., nota 2, p.45.
- 67) Eugene KAMENKA, Los fundamentos éticos del marxismo, trad. de E. Arias y A. Pick, Buenos Aire (Paidós), 1972, p.159.
- 68) KAMENKA, Op. cit., p.160.
- 69) Op. cit., p.162.
- 70) A. GOULDNER, Op. cit., nota 2, p.45.
- 71) RUBEL, Op. cit., nota 65, p.45.

- 72) E. BLOCH, Op. cit., nota 63, p.201.
- 73) A. SCHMIDT, Op. cit., nota 1, p.48.
- 74) Henri LEFEBVRE, Sociología de Marx, trad. de J.R.Capella, Barcelona (Península), 1.969.
- 75) Sobre Marx como sociólogo vid. las obras de Lorenzo DIAZ SANCHEZ, Karl Marx (1.818-1.883) sociólogo del modo de producción capitalista, Madrid (Akal), 1.976 y Rigoberto LANZ, Marxismo y Sociología, para una crítica de la Sociología marxista, Barcelona (Fontamara), 1.981.
- 76) K. MARX, Brief an die Redaktion der "Otetschestwennyje Sapiski", MEW 19, p.107.
- 77) Ibid, p.111.
- 78) Op. cit., p.112
- 79) Ibid.
- 80) La Ideología Alemana, p.470 MEW 3, p.379.
- 81) La Sagrada Familia, OME 6, p.128 MEW 2, p.118.
- 82) Lord Palmerston "The People's Paper" 22 de Octubre de 1.853, MEW 9, p.357.
- 83) Cit. por SCHMIDT en El Concepto de Naturaleza en Marx, p.155.
- 84) MARX, Konspekt von Bakunins "Staatlichkeit und Anarchie", MEW 18, p.635.
- 85) MARX, La Guerra Civil en Francia, cit., p.57, Zweite Adresse über den Deutsch-Französischen Krieg, MEW 17, p.277. En honor a la verdad hemos de decir que la expresión "fraseología desenfrenada" es un añadido del traductor, pero que en el contexto puede resultar pertinente.
- 86) Ludovico SILVA, El estilo literario de Marx, Madrid (s.XXI), 1975 pp. 51 y 52.
- 87) Carta de Marx a Ruge de Mayo de 1.843, cit. en nota 82 Cap. 5º, Parte IV.
- 88) K. MARX, Die Chartisten, MEW 8, p.344.
- 89) Op. cit., p.343.
- 90) El Manifiesto Comunista, OME 9, p.139 MEW 4, p.465.
- 91) El Capital Libro I, OME 40, p.326 MEW 23, p.320.
- 92) Carta de Marx a Engels de 4 de Noviembre de 1.864, MEW 31, p.15.
- 93) Carta de Marx a Engels de 2 de Diciembre de 1.864, MEW 31, p.33.

- 94) Carta a Kugelmann de 23 de febrero de 1.865, MEW 31, p.454.
- 95) Ibid, MEW 31, p.452.
- 96) Ideología Alemana, p.470 MEW 3, p.379.
- 97) Ideología Alemana, p.526 MEW 3, p.424
- 98) William ASH, Marxismo y moral, trad. F. González Aramburu, México (ERA), 1.969, p.147.
- 99) Augusto PONZIO, Producción lingüística e Ideología Social, trad. Pilar M. Laveaga y Mariano Anos, Madrid (Alberto Corazón), 1.974, p.91.
- 100) Georg KLAUS, El lenguaje de los Políticos, trad. de R. Bein, Barcelona (Anagrama), 1.979, p.117.
- 101) Op. cit., p.118.
- 102) MARX, La Guerra Civil en Francia, p.102, MEW 17, p.343.
- 103) Vid. Agnes HELLER, Hipótesis para una teoría marxista de los valores, Madrid (Grijalbo), 1.974.
- 104) Op. cit., p.22
- 105) Op. cit., p.23
- 106) Agnes HELLER, Teoría de las Necesidades en Marx, trad. de J. F. Ivars, Barcelona (Península), 1.978, p.67.
- 107) A. HELLER, Hipótesis...., cit. nota 103, p.25.
- 108) A. HELLER, Teoría de las Necesidades...., cit. nota 106, p.51.
- 109) A. HELLER, Por una filosofía radical, trad. de J. F. Ivars, Barcelona (El Viejo Topo), 1.980, p.112.
- 110) Hipótesis cit. nota 103, p.27.
- 111) Por una filosofía radical, cit. nota 109, p.127.
- 112) E. KAMENKA, Los fundamentos éticos del marxismo, trad. de E. Arias y A. Pick, Buenos Aires (Paidós), 1.972, p.160.
- 113) Op. cit., p.162.
- 114) Das Kapital, Dritter Band, MEW 25, p.828.
- 115) A. SCHMIDT, El Concepto de Naturaleza en Marx, p.158.
- 116) Crítica del Programa de Gotha (cit), p.24 MEW 19, p.21.
- 117) Kostas AXELOS, Marx pensador de la técnica, trad. de E. Molina, Barcelona (Fontanella), 1.969, p. 283.

- 118) Ernst BLOCH, El principio esperanza, trad. de F.González Vicen, Madrid (Aguilar), 1.977, T.1, p.231.
- 119) Ibid.
- 120) Op. cit., p.217.
- 121) Op. cit., p.219.
- 122) José María GOMEZ-MERAS, Sociedad y Utopía en Ernst Bloch, Salamanca (Sígueme), 1.977, p.209.
- 123) El principio esperanza, cit. nota 118, p.259.
- 124) Adam SCHAFF, "La Concepción Marxista del individuo", en el Volumen colectivo. La Concepción marxista del hombre, Madrid, (Akal), 1.978, pp.95 y 96.
- 125) FROM, Marx y su concepto de hombre, trad. Julieta Campos, México (F.C.E.), 1975. Los autores citados y otros muchos escriben en el volumen colectivo Humanismo Socialista, trad. de Eduardo Goligorsky, Argentina (Paidós), 1.974. R. MONDOLFO, El Humanismo de Marx, trad. Oberdán Caletti, México (F.C.E.), 1973.
- 126) MARX, Grundrisse, OME 21, p.188.
- 127) Zdenek MLYNAR, "El Estado y el hombre", en el volumen colectivo cit. nota 124, p.236.
- 128) A. SCHAF, Op. cit., nota 124, p.95.
- 129) E. BLOCH, Op. cit., nota 118, p.198.
- 130) Ibid, p.159.
- 131) Ibid., p.142. Sobre esto también trata en su obra Derecho natural y dignidad humana, trad. de F.González Vicén, Madrid (Aguilar), 1.980, en el Cap. 19 titulado "Aporías y Herencia de la Tricolor: Libertad, Igualdad, Fraternidad.
- 132) Jhon LEWIS, "De los derechos del hombre" en el volumen colectivo Los Derechos del Hombre, Barcelona (LAIA), 1.973, p.105.
- 133) Ibid., p.109.
- 134) S.I.BENN, "Human rights - for whom and for what?" en el volumen colectivo Human Rights, London (Edward Arnold), 1.978, p.64.
- 135) Agnes HELLER, Sociología de la Vida Cotidiana, trad. de J.F. Ivars y E.Pérez Nadal, Barcelona (Península), 1.977, p.119.
- 136) HELLER, Op. cit., p.53.
- 137) Op. cit., p.124.
- 138) A. SCHAFF, Le Marxisme et l'individu, París (Armand Colin), 1.968 pp. 54 y 55.

- 139) Georg BRUNNER, Voz "Derechos Fundamentales" en la obra colectiva Marxismo y Democracia, Madrid (Rioduero), 1.975.
- 140) MARX, Theorien über die Mehrwert, MEW 26/2, p.110.
- 141) Wolfrang LEONHARD, La Triple escisión del marxismo, trad. de J. Arzayus, Madrid (Guadiana), 1.971.
- 142) E. LAMO DE ESPINOSA, La Teoría de la Cosificación: De Marx a la Escuela de Francfort, Madrid (Alianza), 1.981, p.21.
- 143) Entre otros autores podemos señalar a J.M. BENOIST, Vid. Op.cit. nota 7, también Raymond ARON autor del libro l'Opium des Intellectuels, Jean Francois REVEL La tentation totalitaire ó Bernard-Henri LEVY, autor de La barbarie à visage humain, también podría citarse a André GLUCKSMANN con sus obras Los Maestros pensadores, trad. Joaquín Jordá, Barcelona (Anagrama), 1.978 y La Cocinera y el devorador de hombres Ensayo sobre el Estado, el marxismo y los campos de concentración, trad. Marga Latorre, Barcelona (Mandrágora), 1.977.
- 144) Norberto BOBBIO, "¿Existe una doctrina marxista del Estado?" en el volumen colectivo El Marxismo y el Estado, Barcelona (Avance), 1.977, p.29.
- 145) Ignacio SOTELO, El Socialismo democrático, Madrid (Taurus), 1.980, p.27.
- 146) Manuel SACRISTAN, "¿Qué Marx se leerá en el siglo XXI?", en el País Centenario de la Muerte de Marx, 14 de Marzo de 1.983.

C O N C L U S I O N E S

1a) Marx en cuanto partícipe de ciertos presupuestos positivistas e ilustrados aspira a la construcción de una ciencia de la sociedad, a una actividad política regida por la razón. En la definición de la razón en Marx, el concepto de ideología desempeña un papel importante como desemascarador de la apariencia de racionalidad. La ideología podría definirse como el conjunto de formas de conciencia generalmente orientadas a una acción práctica en las que se da una especial de formación. La deformación de tales formas de conciencia con apariencia de generalidad, obedecería a dos causas: una génesis en intereses (particularistas) de clase y una función en beneficio exclusivo de esa clase.

2a) Marx conoce y estudia las principales corrientes de la tradición liberal dentro de la que surge la concepción de los derechos humanos. Entre estas corrientes merecen destacarse por su influencia en Marx, de una parte las legitimadoras de los derechos de propiedad y libre competencia como derechos naturales en una tradición que sigue la línea Locke - Boisquillebert - fisiócratas - Adam Smith. De otra la (puramente democrática) que consiste en la igualdad y las libertades democráticas cuyos más destacados representantes son Spinoza y Rousseau. Ambas líneas convergen en la Revolución francesa cuya interpretación le llega a Marx a través del realismo hegeliano, opuesto tanto al utopismo fichteano como al historicismo romántico.

3a) El joven Marx anterior a la Cuestión Judía desconoce casi por completo la primera línea de pensamiento y concibe los derechos humanos en una forma que recoge ante todo la influencia de Hegel, la de Spinoza, así como ciertos aspectos de Rousseau. En resumen, en esta

época juvenil, los derechos humanos aparecen como fundadores de la razón colectiva la cual concretada en las leyes, fundamenta a su vez la libertad individual en cada esfera de la vida humana. La razón colectiva trasciende las razones de los individuos, es decir tiene un contenido que se constituye en Marx de forma muy parecida a Hegel en oposición a la representación religiosa y al positivismo histórico. No obstante, se da en Marx la creencia en que la razón individual puede articularse con la razón filosófica y esta creencia se expresa en la Kritik bajo la hipótesis de que la voluntad del pueblo (podríamos añadir: democráticamente constituida) es siempre racional.

4a) La experiencia práctica de Marx al frente de la Gaceta Renana le muestra la insuficiencia de la lucha por racionalizar el Estado de forma "razonable". La afuncionalidad o inutilidad de una política basada exclusivamente en la reivindicación de libertades democráticas u otros derechos humanos, se le va presentando a Marx con caracteres de evidencia. Por otra parte la profundización en los estudios económicos y la maduración de la concepción materialista de la Historia, le llevan a dar un giro con respecto a los derechos humanos. A partir de la Cuestión Judía, la postura de Marx con respecto a ellos será esencialmente crítica.

Esta crítica a los derechos humanos puede sintetizarse en su calificación como ideología. Los derechos humanos, sin perjuicio de su consideración bajo otros aspectos como superestructura jurídica (aspecto normativo) o como práctica (aspecto sociológico), constituyen para Marx una concepción (formas de conciencia) orientada hacia una práctica política que se presenta con los caracteres de racionalidad, universalidad y humanidad. Pero tal concepción puede ser ca-

lificada de ideológica en cuanto que su génesis se descubre en el interés lucrativo (parcial) de la burguesía, y en cuanto que su función justificadora-enmascaradora se comprueba monopolizada por la misma clase.

Según esto la forma de racionalidad o universalidad bajo la que se presenta la concepción de los derechos del hombre, es desenmascarada por Marx como una apariencia de racionalidad. En otras palabras podría decirse que la concepción de los derechos del hombre expresada en un lenguaje descontextualizado, revestido de los caracteres de universalidad y eternidad, es situado por Marx en su contexto. Marx descubre quien es el emisor de ese lenguaje y en qué condiciones se ha producido la emisión.

5a) A pesar de su crítica a los derechos humanos, Marx recurre a ellos en algunas circunstancias, fundamentalmente bajo la forma de exigencia de libertades democráticas, sufragio universal, libertad de prensa, etc. Pero a diferencia de su etapa juvenil, Marx mantiene hacia ellos una cautela crítica, los utiliza siempre en contextos muy determinados, planteándolos como objetivos tácticos concretos para un país o una precisa situación histórica.

En todo caso, Marx se preocupa porque el recurso a los derechos humanos no sea una fórmula política fácil, para eludir determinadas cuestiones de tipo económico o material, y en consecuencia trata de evitar la función legitimadora-enmascaradora de la fraseología democrática. No obstante, el recurso de Marx a los derechos humanos demuestra que pese a ser calificados como ideología burguesa, conservan un excedente de racionalidad o generalidad que puede ser aprovechado por el proletariado contra la burguesía. En definitiva el dis

curso marxista en el que se exigen determinados derechos humanos, podría ser definido como realista por su atención al contexto sociológico y a las condiciones materiales en que se pronuncia. Con ello se distingue de todo voluntarismo idealista que prescinda de aquellas condiciones.

6a) Aunque el realismo de Marx le hace desechar como ingenuas las descripciones utópicas de futuras sociedades, pueden encontrarse a lo largo de su obra, referencias a una utopía. El contenido de esa utopía viene descrito en Marx por la superación de las divisiones hombre/naturaleza, hombre/hombre y hombre individual/hombre genérico. El humanum es pues una de las categorías con las que puede ser definida la utopía marxista. Entre la utopía contenida en la concepción burguesa de los derechos del hombre y la utopía marxista, puede darse una cierta convergencia precisamente en el concepto de hombre. En este sentido podría decirse que luchar por la utopía (concreta) marxista es luchar por la igualdad, la libertad y la humanidad expresadas en las concepciones burguesas de los derechos humanos. Sin embargo existen notables diferencias entre una y otra concepción antropológica. En la concepción burguesa se insiste más en el hombre individual como fin en sí mientras que en la concepción marxista se acentúa el proceso de apropiación de la riqueza del género por parte del individuo. La realización del hombre genérico, el desarrollo multilateral del individuo particular en la sociedad comunista se presenta por Marx como el fin de un proceso que se lleva a cabo inicialmente a costa de los individuos y de clases enteras de hombres.

7a) El marxismo se ha escindido en múltiples direcciones lo que hace difícil su identificación mediante unos caracteres comunes. El tema de los derechos humanos puede adoptar distintas formas según las

diferentes corrientes del marxismo o según los países y condiciones prácticas en que se considere. No obstante, esos desarrollos, podrían emparentarse con alguno de los dos discursos marxistas que se han definido como realista y utópico.

BIBLIOGRAFIA UTILIZADA

I - OBRAS DE MARX y ENGELS

- K. MARX, F. ENGELS, Marx Engels Werke (MEW), 39 vols. y 2 Ergänzungsband, Berlin (Dietz Verlag),
- Obras de Marx y Engels (OME), Edición dirigida por Manuel Sacristán Luzón, Barcelona (Grijalbo), 1.978 y ss.
 - Los Anales Franco-Alemanes, Trad. de J.M. Bravo, Barcelona (Martínes Roca), 1.973.
 - La Cuestión Judía; trad. Ichuda Tubin, Buenos Aires (editores dos) 1.970.
 - Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel, trad. de A. Encinares y prólogo de A. Sánchez Vázquez, Barcelona (Grijalbo), 1.974.
 - Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel, trad. A. R. y M.M. A., Buenos Aires (Ediciones Nuevas), 1.968.
 - Cuadernos de París (Notas de lectura de 1.844), trad. Bolívar Echeverría, México (Era), 1.974.
 - Manuscritos Economía y Filosofía, trad. de Francisco Rubio Llorente, Madrid (Alianza), 1.977.
 - La Ideología Alemana; trad. de Wenceslao Roces, Barcelona (Grijalbo), 1.970.
 - La Sagrada Familia, trad. de Carlos Liacho, Madrid (Akal), 1.977.
 - Miseria de la Filosofía, trad. de Dalmacio Negro Pavón, Madrid (Júcar), 1.974.
 - Trabajo Asalariado y Capital, trad. de Ed. Ricardo Aguilera (Ricardo Aguilera), 1.968.
 - El Manifiesto Comunista, trad. de Wenceslao Roces, Madrid (Ayuso) 1.977.
 - Las luchas de clases en Francia, trad. I.M.L., Madrid (Ayuso), 1.975.
 - El 18 Brumario de Luis Bonaparte, trad. O.P. Safont, Barcelona (Ariel), 1.977.
 - Contribución a la Crítica de la Economía Política, trad. J. Merino, Madrid (Alberto Corazón), 1.970.
 - El Capital, (6 vols.), Madrid (s.XXI), 1.976.
 - Salario, Precio y Ganancia; Buenos Aires (Ed. Síntesis), 1.975.
 - Señor Vogt, trad. Carlos Díaz Hernández, Bilbao (Zero), 1.974.

- La Guerra Civil en Francia, trad. I.M.L., Barcelona (Ediciones de Cultura Popular), 1.968.
- Crítica del Programa de Gotha, Madrid (Ricardo Aguilera), 1.977.
- G. ENGELS, Anti-Dühring, trad. José Verdes Montenegro y Montoro.
- Ludwig Feuerbach y el fin de la Filosofía clásica alemana, en la obra Tesis sobre Feuerbach y otros escritos filosóficos, Barcelona (Grijalbo), 1.974.
- Introducción a la dialéctica de la naturaleza, Madrid (Ayuso), 1.974.
- El origen de la Familia la propiedad privada y el Estado, trad. A.C.L., Madrid (Ayuso), 1.970.
- Crítica del Programa de Erfurt, trad. R.A., Madrid (Ayuso), 1.975.
- Carlos Marx/Federico Engels Correspondencia, Buenos Aires (Ed. Cartago), 1.973.

II - Libros.

- Louis ALTHUSSER, Ideología y aparatos ideológicos de Estado, trad. de A. J. Pla, Buenos Aires (Nueva Visión), 1.974.
- . La revolución teórica de Marx, trad. de M. Harnecker, Madrid (s. XXI), 1.973.
- . Para leer el Capital, trad. de M. Harnecker, Madrid (s.XXI), 1.974.
- . Para una crítica de la práctica teórica (respuesta a Jhon Lewis), trad. de S. Fienes, Madrid (s.XXI), 1.974.
- Juan Ramón ALVAREZ, La idea de causalidad estructural, León (Colegio Universitario), 1.978.
- Perry ANDERSON, Consideraciones sobre el marxismo occidental, trad. de N. Miquez, Madrid (s.XXI), 1.979.
- Raymond ARON, Ensayo sobre las libertades, trad. de R. Ciudad, Madrid (Alianza), 1.966.
- William ASH, Marxismo y moral, trad. de F. González Aramburo, México (Era), 1.969.
- Manuel ATIENZA, Marx y los derechos humanos, Madrid (Mezquita), 1.983.
- Kostas AXELOS, Marx pensador de la técnica, trad. E. Molina, Barcelona (Fontanella), 1.969.

- Rudolph BAHRO, La alternativa (contribución a la crítica del socialismo realmente existente), trad. de G. Muñoz, Madrid (Alianza), 1.980.
- V. BAIKOVA, La labor ideológica del PCUS y la formación del nuevo hombre, trad. de F. Ciberio, Moscú (Progreso), 1.979.
- Etienne BALIBAR, Para leer el Capital, vid. Althusser.
- Zygmunt BAUMAN, Socialism the activ utopía, London (George Allen and Unwin), 1.979.
- Giuseppe BEDESCHI, Alienación y fetichismo en el pensamiento de Marx, trad. de B. Gómez, Madrid (Alberto Corazón), 1.975.
- Jean Marie BENOIST, Marx est mort, París (Gallimard), 1.970.
- Isaiah BERLIN, Karl Marx, trad. R. Bixio, Madrid (Alianza), 1.973.
- José Manuel BERMUDO, El concepto de praxis en el joven Marx, Barcelona (Península), 1.975.
 - . De Gramsci a Althusser, Barcelona (Dilema), 1.979.
- Charles BETTELHEIM, Las luchas de clases en la URSS (segundo período, 1.923-1.930), trad. de F. Claudín, Madrid (s.XXI), 1.978.
 - . Cálculo económico y formas de propiedad, Madrid (s.XXI), 1.973.
- Thomas J. BLAKELEY, La escolástica soviética, trad. de C. Montaner, Madrid (Alianza), 1.969.
- Ernst BLOCH, Derecho natural y dignidad humana, trad. de F. González Vicén, Madrid (Aguilar), 1.980.
 - . El principio esperanza, trad. de F. González Vicén, Madrid, (Aguilar), 1.977.
- Bernard BOURGEOIS, La pensée politique de Hegel, París (Presses Universitaires de France), 1.969.
- Jean BRUHAT, Marx/Engels biografía crítica, trad. de A. Méndez, Barcelona (Martínez Roca), 1.975.
- Christine BUCI-GLUKSMANN, Gramsci: El Estado y la Revolución, trad. A. Bozzo, Barcelona, 1.976.
- Georges BURDEAU, Le liberalisme, París (Du Seuil), 1.979.
- Edmund BURKE, Reflexiones sobre la Revolución francesa, trad. de E. Tierno Galván, Madrid (CEC), 1.978.
- Jean-Yves CALVEZ, El pensamiento de Carlos Marx, trad. de F. Trapero, Madrid (Taurus), 1.966.
- José CASTAN TOBEÑAS, Los derechos del hombre, Madrid (Reus), 1.976.

- Umberto CERRONI, El pensamiento jurídico soviético, trad. de V. Zapatero y M. de la Roche, Madrid (Cuadernos para el diálogo), 1.977.
 - . La libertad de los modernos, trad. de R. de la Iglesia, Barcelona (Martínez Roca), 1.972.
- Fernando CLAUDIN, Eurocomunismo y socialismo, Madrid (s.XXI), 1.977.
 - . Marx, Engels y la revolución de 1.848, Madrid (s.XXI), 1.976.
- G.D.H. COLE, Historia del pensamiento socialista, trad. de Ruben Lauda, México (Fondo de Cultura Económica), 1.974.
- Lucio COLLETTI, Ideología y sociedad, trad. de A.A. Bozzo y J.R. Capella, Barcelona (Fontanella), 1.975.
- Benajmin CONSTANT, Principios de Política, trad. de J. Hernandez Alonso, Madrid (Aguilar), 1.970.
- Frederick COPLESTON, Historia de la Filosofía, trad. de J.C. García-Borrón, Esplugues de Llobregat, Barcelona (Ariel), 1.975.
- Augusto CORNU, Carlos Marx, Federico Engels, La Habana (Ed. de Ciencias Sociales), 1.975-1.976.
- Manuel CRUZ, La crisis del stalinismo: el "caso Althusser", Barcelona (Península), 1.977.
- J.W. CHAPMAN, Rousseau totalitarian or liberal, Nueva York, 1.956.
- Francois CHATELET, Crónica de las ideas perdidas, trad. de A. García, Barcelona (Mascaró), 1.981.
 - . Los marxistas y la política, Madrid (Taurus), 1.977.
- L.G. CHURCHWARD, La "Intelligentia" soviética, trad. de A. Ortega Klein, Madrid (Revista de Occidente), 1.976.
- Gianfranco DALMASSO, El lugar de la ideología (por una lectura no burguesa de: Marx, Freud, Althusser, Tel Quel, Derrida y el neo-marxismo), trad. de J.L. Rodríguez y J.M.Oriol, Bilbao (Zero), 1.978.
- Mario DAL PRA, La dialéctica en Marx, trad. de F.Moll-Camps, Barcelona (Martínez Roca), 1.971.
- Régis DEBRAY, Crítica de la razón política, trad. de P.Calvo, Madrid (Cátedra), 1.983.
- Gabriel DEL ESTAL, Marxismo y cristianismo ¿diálogo o enfrentamiento?, El Escorial (Biblioteca La Ciudad de Dios), 1.977.
- Gilles DELEUZE, Spinoza, Kant, Nietzsche, trad. de E.Monge, Barcelona (Labor), 1.974.
 - . Spinoza y el problema de la expresión, trad. de Host Vogel,

Barcelona (Muchnik), 1.975.

- . El Antiedipo capitalismo y esquizofrenia, trad. de F.Monge, Barcelona (
- Galvano DELLA VOLPE, La libertad comunista, trad. de J. Zulueta, Barcelona (Icaria), 1.977.
- . Rousseau y Marx, trad. de E.E. revisada por A. Méndez, Barcelona (Martínez Roca), 1.975.
- R. DERATHÉ, Le rationalisme de J.J. Rousseau, París (PUF), 1.948.
- Guido DE RUGGIERO, Historia del liberalismo Europeo, trad. de C. G. Posada, Madrid (Pegaso), 1.944.
- Jacques D'HONDT, De Hegel a Marx, trad. de Anibal Leal, Buenos Aires (Ammorrortu), 1.974.
- Carlos DIAZ, Por y contra Stirner, Bilbao, (Zero), 1.975.
- Elías DIAZ, Estado de derecho y sociedad democrática, Madrid, (Cuadernos para el diálogo), 1.966.
- . Legalidad, legitimidad en el socialismo democrático, Madrid (Civitas), 1.977.
- Lorenzo DIAZ SANCHEZ, K.Marx (1.818-1883) sociólogo del modo de producción capitalista, Madrid (Akal), 1.976.
- E. DIEZ DEL CORRAL, El liberalismo doctrinario, Madrid (IEP), 1.974.
- Jacques DROZ, L'Allemagne et la Revolution Francaise, París, 1.949.
- . Historia de Alemania, trad. de Miguel Llop, Barcelona (Vicens-Vives), 1.973.
- . Le Romantisme Allemand et l'Etat: Resistance et Collebration dans l'Allemagne Napoleonnisme, París 1.966.
- . Le Socialisme Democratique 1.864-1.960, París (Armand Colin), 1.966.
- F. DUMONT, Las Ideologías, trad. de C.A. Sanchez Aizcorbe y E. Montaldo, Buenos Aire (El Ateneo), 1.978.
- Maurice DUVERGER, Los naranjos del lago Balatón (lo muerto y lo vivo en la ciencia social de Marx), trad. de M. Estapé, Barcelona (Ariel), 1.981.
- Iving FETSCHER, Demokratie zwischen Sozialdemokratie und Sozialismus (Verlag. W. Kohlhammer) Stuttgart, Berlin, Köln Maiz, 1.975.
- Ludwig FUERBACH, La Esencia del Cristianismo, Trad. de J.L. Iglesias, Salamanca (Sígueme), 1.975.
- . Tésis provisionales para la Reforma de la Filosofía, trad. de

- E. Subirats, Barcelona (Labor), 1.976.
- Elisabeth de FONTENELLE, Les figures Juives de Karl Marx, París 1.977.
 - Erich FROMM, Marx y su concepto del hombre, trad. de J. Campos, México (Fondo de Cultura Económica), 1.962.
 - Raul GABAS, J.Habermas : dominio técnico y comunidad lingüística, Barcelona, (Ariel), 1.980.
 - Ross GANDY, Introducción a la sociología histórica marxista, trad. de I. Freire, México (Era), 1.978.
 - Roger GARAUDY, Del Anatema al Diálogo, París (Plon), 1.965.
 - . La Alternativa, trad. J.M. de Llanos y G. Peces-Barba, Madrid, (Cuadernos para el Diálogo), 1.976.
 - . Perspectivas del Hombre, trad. de E.Molina Campos, Barcelona (Fontanella), 1.970.
 - Juan David GARCIA BACCA, Humanismo teórico, práctico y positivo según Marx, México (Fondo de Cultura Económica), 1.974.
 - Manuel GARCIA-PELAYO, Burocracia y tecnocracia, Madrid (Alianza), 1.974.
 - L. GARCIA SAN MIGUEL, La Sociedad Autogestionada: una Utopía Democrática, Madrid (Facultad de Derecho de la Universidad Complutense), 1.980.
 - Vladimir GEDILAGHINE, La Oposición en la URSS, trad. de A.C.Crespo, Madrid (Cambio 16), 1.977.
 - Pánfilo GENTILE, La Idea liberal, trad. de C. Speziale, México (UTEHA), 1.961.
 - Giulio GIRARDI, Marxismo y Cristianismo, trad. de J.A. Rico, Madrid - Barcelona (Taurus/Laia), 1.977.
 - André GLUCKSMANN, La Cocinera y el Devorador de Hombres (ensayo sobre el Estado, el marxismo y los campos de concentración), trad. de M. Latorre, Barcelona (Madrágora), 1.977.
 - Jacques GODECHOT, Las Revoluciones (1.770-1.799), trad. de P. Jofre, Barcelona (Labor), 1.977.
 - Maurice GODELLER, Racionalidad e irracionalidad en la Economía, trad. de N. Blanc, México (s.XXI), 1.967.
- Lucien GOLDMAN, Para una sociología de la Novela, Madrid (Ciencia Nueva), 1.967.
- V. GOLDSCHMIDT, Anthropologie et Politique; les principes du système de Rousseau, París (Urin), 1.974.
 - José Ma G. GOMEZ-HERAS, Sociedad y Utopía en Ernst Bloch, Salamanca (Sígueme), 1.977.
 - Jose Ma GONZALEZ RUIZ, Marxismo y cristianismo frente al hombre

nuevo, Madrid (Marova), 1.978.

- Alvin W. GOULDNER, La Dialéctica de la Ideología y la Tecnología, trad. de N.A. Míquez, Madrid (Alianza), 1.978.
 - Los dos Marxismos, trad. de N.A. Míquez, Madrid (Alianza), 1.983.
- Antonio GRAMSCI, Antología, trad. y selección de M. Sacristán, México (s.XXI), 1.970.
- Jean GRENIER, Sobre el espíritu de ortodoxia, trad. de P. de Place, Caracas (Monte Avila), 1.969.
- Felix GUATTARI, El Antiedipo, capitalismo y esquizofrenia (ver G. DeLEUZE).
- Gabriel GUIJARRO DIAZ, La Concepción del Hombre en Marx, Salamanca (Sígueme), 1.975.
- G. GURVITCH, Proudhon y Marx: una confrontación, trad. de J. García-Jaén, Barcelona (Oikos-tan), 1.976.
- Jürgen HABERMAS, Conocimiento e Interés, trad. de M. Jimenez, J. F. Ivars y L. Martín Santos, Madrid (Taurus), 1.982.
 - La Reconstrucción del Materialismo histórico, trad. de J. Nicolás Muñiz y R. García Cotarelo, Madrid (Taurus), 1.981.
 - Teoría y praxis social, Buenos Aires (Sur), 1.966.
- Marta HARNECKER, Los conceptos elementales del materialismo histórico, Madrid (s.XXI), 1.976.
- Eduardo HARO TECGLÉN, Una Frustración: Los Derechos del Hombre, Barcelona (Aymá), 1.969.
- Robert HAVEMANN, Comunismo en libertad (recuento y perspectivas desde la marginación), trad. de R. Reig, Barcelona (Laia), 1.980.
 - La libertad como necesidad (escritos berlineses), trad. de R. Reig, Barcelona (Laia), 1.979.
- Friedrich HAYEK, Camino de servidumbre, trad. de J. Vergara Doncel, Madrid (Alianza), 1.978.
- H. HEARDER, Europa en el siglo XIX, desde 1.830 hasta 1.880, trad. de J. García-Puente, Madrid (Aguilar), 1.973.
- G. W. F. HEGEL, Lecciones sobre la filosofía de la Historia Universal, trad. de J. Gaos, Madrid (Revista de Occidente), 1.974.
 - Principios de la Filosofía del Derecho, trad. de J. L. Vermal, Buenos Aires (Sudamérica), 1.975.
 - Werke, T.IV y VII, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1.970.

- Agnes HELLER, Hipótesis para una teoría marxista de los valores, Madrid (Grijalbo), 1.974.
- . La Revolución de la vida cotidiana, trad. de G. Muñoz, E. Pérez Nadal e I. Tapia, Barcelona (Materiales), 1.979.
- . Por una filosofía Radical, trad. de J. Francisco Ivars, Barcelona (El Viejo Topo), 1.980.
- . Sociología de la Vida Cotidiana, trad. de J. F. Ivars y E. Pérez Nadal, Barcelona (Península), 1.977.
- . Teoría de las necesidades en Marx, trad. de J. F. Ivars, Barcelona (Península), 1.978.
- Antonio HERNANDEZ GIL, Metodología de la Ciencia del Derecho, Madrid, 1.971.
- E. J. HOBBSBAWM, La Era del capitalismo, trad. de A. García Fluijá, Barcelona (Labor), 1.977.
- Joachim ISRAEL, Teoría de la Alienación, trad. de J. F. Ivars y P. Estelrich, Barcelona (Península), 1.977.
- Franz JAKUBOWSKY, Las Superestructuras ideológicas en la concepción materialista de la historia, trad. de L. Pérez Lara, Madrid (Alberto Corazón), 1.973.
- José JIMENEZ, La Estética como utopía Antropológica, Bloch y Marcuse, Madrid (Tecnos), 1.983.
- Eugene KAMENKA, Los fundamentos éticos del marxismo, trad. de E. Arias y A. Pirk, Buenos Aires (Paidós), 1.972.
- Hans KELSEN, Esencia y valor de la democracia, trad. de R. Luen-go Tapia y López y Lacombe, Barcelona (Guadarrama), 1.977.
- Georg. KLAUS, El lenguaje de los Políticos, trad. de R. Bein, Barcelona (Anagrama), 1.979.
- Leszek KOLAKOWSKI, Las principales corrientes del marxismo T.III La crisis, trad. de J. Vigil Rubio, Madrid (Alianza), 1.983.
- Karl KORSCH, La Concepción Materialista de la Historia y otros Ensayos, trad. de J. L. Vermal, Barcelona (Ariel), 1.980.
- . Marxismo y Filosofía, trad. de E. Berneis, México (Era), 1.971
- R. KUHNEL, Liberalismo y fascismo, dos formas de dominio burgués, trad. de R. Ibero, Barcelona (Fontanella), 1.970.
- Ernesto LACLAU, Política e Ideología en la Teoría marxista (Capitalismo, Fascismo, Populismo), Madrid (s.XXI), 1.978.
- Jean LACROIX, El Personalismo como Anti-Ideología, trad. de Carlos Díaz, Madrid (Guadiana), 1.973.
- R. de LACHARRIERE, Studes sur la Théorie Démocratique. Spinoza,

Rousseau, Hegel, Marx, París (Payot), 1.963.

- Emilio LAMO DE ESPINOSA, La Teoría de la Cosificación: De Marx a la Escuela de Francfort, Madrid (Alianza), 1.981.
- Rigoberto LANZ, Marxismo y Sociología, para una crítica de la sociología marxista, Barcelona (Fontamara), 1.981.
- Harold J. LASKI, El liberalismo Europeo, trad. de V. Miguélez, México (FCE), 1.969.
- Henri LEFEBVRE, Sociología de Marx, trad. de J.R. Capella, Barcelona (Península), 1.969.
- V.I. LENIN, El Estado y la Revolución, trad. Ed. Progreso (Moscú), Barcelona (Anagrama), 1.976.
 - ¿Qué hacer?, trad. de Ed. Progreso (Moscú), Madrid (Fundamentos), 1.975.
- Kurt LENK, El concepto de Ideología (comentario crítico y selección sistemática de textos), trad. de J.L. Etcheverry, Buenos Aires (Ammorrortu), 1.974.
- Wolfgang LEONHARD, La triple Escisión del Marxismo, trad. de J. Arzayur, Madrid (Guadiana), 1.971.
- Jhon LOCKE, Ensayo sobre el Gobierno Civil, trad. de A. Lázaro Ros, Madrid (Aguilar), 1.973.
- Nicolás MA LOPEZ CALERA, Hegel y los Derechos Humanos, Granada, (Universidad de Granada), 1.971.
- Karl LOWITH, De Hegel a Nietzsche, trad. de E. Estiú, Buenos Aires (Sudamericana), 1.974.
- Michael LOWY, La Teoría de la Revolución en el Joven Marx, trad. de F. González Aramburu, Madrid (s.XXI), 1.973.
- Georg LUKACS, El Asalto a la Razón, trad. de W. Rocas, Barcelona (Grijalbo), 1.972.
 - El Joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista, trad. de M. Sacristán, Barcelona (Grijalbo), 1.972.
 - Historia y conciencia de clase, trad. de M. Sacristán, Barcelona (Grijalbo), 1.975.
- M. A. MACHIOCCI, Gramsci y la Revolución de Occidente, trad. de José Sazbón, Madrid (s.XXI), 1.975.
- David MACLELLAN, Karl Marx su vida y sus ideas, trad. de J.L. García Molina, Barcelona (Crítica), 1.977.
 - Marx y los jóvenes hegelianos, trad. Marcial Suárez, Barcelona (Martínez Roca), 1.971.
- C.B. MACPHERSON, La Teoría Política del Individualismo posesivo de Hobbes a Locke, trad. de J.R. Capella, Barcelona (Fontanella), 1.970.

- Ernst, MANDEL, La Formación del Pensamiento Económico de Marx, trad. de Francisco González Aramburu, Madrid (s.XXI), 1.974.
 - . Marxismo Abierto, trad. Gustavo Muñoz, Barcelona (Grijalbo), 1.982.
- Karl MANNHEIM, Ideología y Utopía, trad. de Eloy Terrón, Madrid (Aguilar), 1.973.
- Herbert MARCUSE, Razón y Revolución, trad. Julieta Fombona, Madrid (Alianza), 1.972.
 - . El marxismo soviético, trad. Juan M. de la Vega, Madrid (Alianza), 1.975.
 - . El Hombre Unidimensional, trad. Antonio Elorza, Barcelona (Seix Barral), 1.972.
- Mihailo MARKOVIC, El Marx contemporáneo, trad. Celia M. Paschero, Méjico (F.C.E.), 1.978.
- Francine MARKOVITS, Marx en el Jardín de Epicuro, trad. J. Sarret, Barcelona (Madràgora), 1.975.
- Luis MARTIN SANTOS, Teoría marxista de la Revolución, Madrid (Akal) 1.977.
- Roberto MASSARI, Teorías de la Autogestión, trad. J. Gómez Casas, Bilbao (ZERO), 1.977.
- Franz MEHRING, Sobre el materialismo histórico, trad. de Ursula Köchmann, México (s. XXI), 1.976.
 - . Carlos Marx, trad. de W. Rocés, Barcelona (Grijalbo), 1.974.
- Istvan MESZAROS, La Teoría de la Enajenación en Marx, trad. de Ana Palos, México (ERA), 1.978.
- R. MEYNEAUD, Problemas ideológicos del siglo XX, Barcelona (Ariel) 1.964.
- Ralph MILIBAND, Marxismo y política, trad. Santos Juliá, Madrid (s. XXI), 1.977.
 - . El Estado en la sociedad capitalista, trad. Francisco González Aramburu, Madrid (s. XXI), 1.978.
- José P. MIRANDA, Marx y la Biblia, Salamanca (Sígueme), 1.975.
- Robert MISRAHI, Marx et la question juive, París (Gallimard), 1.972.
- R. MONDOLFO, Rousseau y la conciencia moderna, (Editorial Universitaria de Buenos Aires), 1.967.
 - . El Humanismo de Marx, trad. Oberdan Caletti, México (F.C.E.), 1.973.

- . Marx y Marxismo, trad. M.M. Alberti, México (F.C.E.), 1.975.
- Charles MORAZÉ, El apogeo de la burguesía, trad. Juan G. Basté, Barcelona (Labor), 1.965.
- J. MOREAU, Rousseau y la fundamentación de la democracia, trad. de Juan del Agua, Madrid (Espasa Cape), 1.977.
- Jesús MOSTERIN, Racionalidad y acción humana, Madrid (Alianza), 1.978.
- Javier MUGUERZA, La Razón sin esperanza, Madrid (Taurus), 1.977.
- Nguyen NGOC VU, Ideología y religión según Marx y Engels, trad. Ana Magraner y José Alonso, Santander (Sal Terrae), 1.978.
- Baris NICOLAIEVSKI, La vida de Carlos Marx, trad. Marcial Suárez Madrid (Ayuso), 1.973.
- Thomas PAINE, Basic Writtings, New York (Willy Book Company), 1.942.
- Guy PALMADE, La época de la burguesía, trad. de S. Puga, Madrid (s. XXI), 1.980.
- Robert PAYNE, Marx, trad. Baldomero Porta, Barcelona (Bruguera), 1.969.
- Gregorio PECES-BARBA, Derechos fundamentales, Madrid (Latina), 1.980.
- . Libertad, Poder Socialismo, Madrid (Civitas), 1.978.
- . Tránsito a la modernidad y derechos fundamentales, Madrid (Mezquita), 1.982.
- . Textos Básicos sobre derechos humanos, Madrid (Facultad de Derecho Universidad Complutense), 1.973.
- Augusto PONZIO, Producción Lingüística e Ideología Social, trad. Pilar M. Laveaga y Mariano Anos, Madrid (Alberto Corazón), 1.974.
- Werner POST, La Crítica de la Religión en Karl Marx, trad. de Rufino Jimeno, Barcelona (Herder), 1.972.
- . El materialismo. (Vid. SCHMIDT)
- Nicos POULANTZAS, Poder Político y Clases Sociales en el Estado Capitalista, trad. de Florentino Torner, Madrid (s. XXI), 1.978.
- Jesús PRADOS-ARRARTE, El socialismo democrático. Un éxito pretérito y una esperanza de futuro, Barcelona (Ensayo/Planeta), 1.976.
- Gonzálo PUENTE OJEA, Ideología e Historia La Formación del Cristianismo como fenómeno Ideológico.
- Miguel Angel QUINTANILLA, Ideología y Ciencia, Valencia (Fernando Torres), 1.976.

- A favor de la razón, Madrid (Taurus), 1.978.
- P. Ph. REY, Las alianzas de clases, México (s.XXI), 1.976.
- Paul RICOEUR, Freud: una interpretación de la cultura, trad. A. Suárez, México (s.XXI), 1.975.
- J. RIVERO, Les libertés publiques - Les droits de l'homme, París (PUF), 1.973.
- J. ROBERT, Libertés Publiques, París (Montchrestien), 1.971.
- José María RODRIGUEZ PANIAGUA, Historia del Pensamiento Jurídico Madrid (Facultad de Derecho Universidad Complutense), 1.977.
- Marx y el Problema de la Ideología, Madrid (Tecnos), 1.972.
- Derecho y Sociedad, Madrid (Tecnos), 1.979.
- ¿Derecho Natural ó Axiología Jurídica?, Madrid (Tecnos), 1.981.
- Roman ROSDOLSKY, Génesis y estructura de El Capital de Marx, (estudio sobre los Grundrisse), trad. de L. Manes, Madrid (s.XXI) 1.977.
- Mario ROSSI, La Génesis del Materialismo Histórico, I: La Izquierda Hegeliana, II: El joven Marx, III: La Concepción Materialista de la Historia, trad. de J.A. Méndez, R. de la Iglesia y J. Sanz Guijarro, Madrid (Alberto Corazón), 1.971.
- F. ROSSI-LANDI, Ideología, trad. de E. Riombau Samí, Barcelona, (Labor), 1.980.
- Maximilien RUBEL, Karl Marx: Ensayo de biografía intelectual, trad. de S. Karsz, Buenos Aires (PAIDOS), 1.970.
- Páginas escogidas de Marx para una ética socialista, trad. de M. Rojzman, Buenos Aires (Ammortortu), 1.974.
- G. RUDE, La Europa Revolucionaria 1.783-1.815, trad. de R.García Cotarelo, Madrid (s.XXI), 1.979.
- Georges SABINE, Historia de la teoría política, trad. de V. Herrero, Madrid (F.C.E.), 1.978.
- Adolfo SANCHEZ VAZQUEZ, Filosofía de la praxis, México (Grijalbo), 1.967.
- Del socialismo científico al socialismo utópico, México (Era), 1.975.
- Adam SCHIAFF, El comunismo en la encrucijada, trad. de G. Muñoz y D. Iribar, Barcelona (Grijalbo), 1.983.
- Historia y verdad, trad. de I. Vidal, Barcelona (Crítica), 1.976.
- La alienación como fenómeno social, trad. de A. Vargas, Barcelona (Grijalbo), 1.979.
- Le marxisme et l'individu, contribution a la philosophie marxiste de l'homme, París (Armand Colin), 1.968.

- Alfred SCHMIDT, El concepto de naturaleza en Marx, trad. de J. M. T. Ferrari de Prieto y E. Prieto, Madrid (s. XXI), 1.976.
- . y Werner POST, El materialismo, trad. de R. Galés, Barcelona (Herder), 1.976.
- Lucien SEBAG, Marxismo y estructuralismo, trad. de I. Romero de Solís, Madrid (s. XXI), 1.972.
- Rodoslav SELUCKY, Marxism, Socialism, Freedom (Towards a General Democratic theory of Labour Managed Systems) London (McMillan), 1.979.
- M. SHAW, El marxismo y las ciencias sociales, trad. de M.A. Pulido, México (Nueva Imagen), 1.978.
- A.F. SHISHKIN, Etica Marxista, trad. de A. Fierro Menú y A. Sánchez Vázquez, México (Grijalbo), 1.966.
- Ludovico SILVA, El estilo literario de Marx, Madrid (s. XXI), 1.975.
- Adam SMITH, Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones, trad. de G. Franco, México (F.C.E.), 1981.
- Alexander SOLYENITSIN, Archipiélago Gulag, trad. de L.R. Martínez Barcelona (Plaza y Janés), 1.974.
- W. SOMBART, El burgués (contribución a la historia espiritual del hombre económico moderno), trad. de M.P. Lorenzo, Madrid (Alianza), 1.979.
- Ignacio SOTELLO, El Socialismo Democrático, Madrid (Taurus), 1.980.
- Baruch de SPINOZA, Tratado teológico político, trad. de E. Reus y Bahamonde, Salamanca (Sígueme), 1.976.
- Konstantin STOYANOVICH, El pensamiento Marxista y el Derecho, trad. de A. López Acotto, Madrid (s. XXI), 1.977.
- J. F. SUTER, Hegel Studien, Beiheft I, Bonn (Bouner), 1.964.
- J. L. TALMON, The origins of the totalitarian democracy, Londres 1.955.
- G. THERBORN, Ciencia, clase y sociedad (sobre la formación de la sociología y del materialismo histórico), trad. de S. Juliá Díaz, Madrid, (s. XXI), 1.980.
- Enrique TIERNO GALVAN, España y el Socialismo, Madrid (Júcar), 1.976.
- Alexis de TOCQUEVILLE, De la Democracia en América, trad. de D. Negro Pavón, Madrid (Aguilar), 1.971.
- Alain TOURAINE, El postsocialismo, trad. de J. Muls, Barcelona (Planeta), 1.982.

- Eugenio TRIAS, Teoría de las Ideologías, Barcelona (Península), 1.975.
- Antonio TRUYOL, Los Derechos Humanos, Madrid (Tecnos), 1.968.
 - Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado, Tomos I y II, Madrid (Revista de Occidente), 1.976.
- J. M. UREÑA, La Teoría Crítica de la Sociedad en Habermas, Madrid (Tecnos).
- A. VACHET, La Ideología liberal, trad. P. Fernandez Albadalejo, V. Fernandez Vargas, N. Pérez Ledesma, Madrid (Fundamentos), 1.972.
- Carlos VALVERDE, Los orígenes del marxismo, Madrid (B.A.C.), 1974.
- Predrag VRANICKI, Historia del Marxismo, trad. de L. Morán, A. Sierra y J.A.P. Millán, Salamanca (Sígueme), 1.977.
- Henri WEBER, Marxismo y conciencia de clase, trad. F.M. Arroyo, Barcelona (Madràgora), 1.977.
- Eric WEIL, Hegel y el Estado, trad. de M. T. Poyzarian, Córdoba-Argentina (Nagel-Kop), 1.970.
- E. WHITTAKER, Historia del Pensamiento Económico, trad. de C. Larra Beutel, México (F.C.E.), 1.978.
- Virgilio ZAPATERO, Socialismo y Etica, textos para un debate, Madrid (Debate), 1.980.
 - Fernando de los Ríos: Los problemas del socialismo Democrático, Madrid (Cuadernos para el Diálogo), 1.974.
- Danilo ZOLO, Stato socialista e libertà borghesi (Una discussione sui fondamenti della teoria politica marxista), Bari (Laterza), 1.976.

III - Artículos de Revistas y Volúmenes Colectivos.

- Pierre ANGEL, "Estado y sociedad burguesa en el pensamiento de Bernstein", en la obra colectiva. Historia del marxismo contemporáneo I La Socialdemocracia y la II Internacional, trad. Alberto Cardín Garay, Barcelona (Avance), 1.976.
- Manuel ATIENZA, "La Crítica de Marx a los derechos humanos", en Sistema nº 37.
- Stanley I. BENN, "Human rights - for whom and for what" en Human Rights, London (Edward Arndd), 1.978.
- Norberto BOBBIO, "¿Existe una doctrina marxista del Estado?", "¿Qué alternativas a la democracia representativa?", y "¿Qué socialismo?", en el volumen colectivo. El marxismo y el Estado, trad. J. Colomer, J. Domingo, Cesáreo R. Aguilera, J. Subirats y J. Vintró, Barcelona (Avance), 1.977.
- Georg BRUNNER, Voz "Derechos Fundamentales" en la obra Marxismo

y Democracia. Enciclopedia de Conceptos básicos, Serie Política nº 2, trad. J. Sanz Guijarro, Madrid (Rioduero), 1.975.

- Umberto CERRONI, "La Crítica de Marx a la Filosofía Hegeliana del Derecho Público", en Marx el Derecho y el Estado, trad. de J. R. Capella, Barcelona (Oikos-tav), 1.969.
- Elías DIAZ, "Marx el Derecho y el Estado", en Revista de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense, nº 55.
- Francesco GENTILE, "I diritti dell'uomo nella critica marxiana dell'emancipazione politica" en Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto, 1.981.
- Felipe GONZALEZ-VICEN, "Filosofía y revolución en los primeros escritos de Marx" en Sistema nº 40, y "La crítica de Marx a la escuela histórica", en Sistema nº 43-44.
- Helmuth HIRSCH, "Marxiana Judaica", en Cahiers de l'ISEA, Agosto de 1.963.
- Vsévolod KURISTIN, "Experiencia histórica de desarrollo de los derechos del hombre en el Estado Soviético" en el Volumen colectivo El Socialismo y los Derechos del Hombre, Redacción "Ciencias Sociales Contemporáneas", Moscú (Academia de Ciencias de la URSS), 1.979.
- Jhon LEWIS, "De los Derechos del Hombre" en el volumen colectivo Los Derechos del Hombre, Barcelona (LAIA), 1.973.
- Vernon L. LIDTKE, "Las Premisas teóricas del socialismo de Bernstein", en el volumen citado en ANGEL.
- Zdenek MLYNAR, "El Estado y el hombre", en La Concepción marxista del hombre, Madrid (Akal), 1.978.
- Heinz MONZ, "Die rechtsethischen und rechtspolitischen Anschauungen des Heinrich Marx" en Archiv für Sozialgeschichte, VIII, 1.968.
 - "Karl Marx und Trier" "Verhältnisse Beziehungen Einflüsse, Bd 12, d. Schriftenreihe zur Trierischen Landes geschichte und Volkskunde, Trier, 1.964.
- V. PATIULIN, "El Estado y el individuo: Principios constitucionales de las relaciones recíprocas", en el volumen citado en V. KURISTIN.
- Wolf. PAUL, "Marx versus Savigny" en Anales de la Cátedra de Francisco Suárez, 1.978-79.
 - "¿Existe una teoría marxista del Derecho?" en Sistema nº 33.
- Simone PETREMENT, "Rousseau et la Demokratie" en Le Contrat Social, 1.966, nº 1.
- B. PFAHLBERG, Voz "Derechos Fundamentales" (Vid. Brunner).

- G. PIRE, "Jean Jacques Rousseau et Robinson Crusoe", en Revue de Litterature Comparée nº 120, 1.956.
- M. RUBEL, "Reflexiones sobre utopía y revolución", en Humanismo Socialista, trad. Eduardo Goligorsky, Buenos Aires (Paidós), 1.974.
- Massimo SALVADORI, "La Concepción del proceso revolucionario en Karl Kautsky (1.891-1.922)", en el volumen cit. en ANGEL.
- A. SCHAFF, "La concepción marxista del individuo", en Obra cit. en MLYNAR.
- Eugenio TRIAS, "Luz Roja al Humanismo" en el volumen Estructuralismo y Marxismo, trad. A.G. Valiente, Barcelona (Martínez Roca), 1.973.
- J. TRIAS VEJARANO, "Lenin y el materialismo histórico", en Sistema nº 54-55.
- Nikolái VITRUK, "Derechos y libertades políticos y personales de los soviéticos" en obra cit. en KURISTIN.